



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO – CE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
MESTRADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

DAVI GADELHA PEREIRA

**O Conceito de Religião em Kant e o Problema Teleológico do
Argumento Moral**

João Pessoa, 2016

DAVI GADELHA PEREIRA

**O Conceito de Religião em Kant e o Problema Teleológico do
Argumento Moral**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba PPGCR/CE/UFPB, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões, concentração em Perspectivas histórico-filosóficas e literárias das religiões, linha de pesquisa: Abordagens filosóficas, históricas e fenomenológicas das religiões.

Orientador: Professor Dr. Deyve Redyson Melo dos Santos

P436c Pereira, Davi Gadelha.
 O conceito de religião em Kant e o problema teleológico do
 argumento moral / Davi Gadelha Pereira.- João Pessoa, 2016.
 150f.
 Orientador: Deyve Redyson Melo dos Santos
 Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE
 1. Kant, Immanuel, 1724-1804 - crítica e interpretação.
 2. Ciências das religiões. 3. Religião - conceito. 4. Argumento
 moral. 5. Teleologia.

UFPB/BC

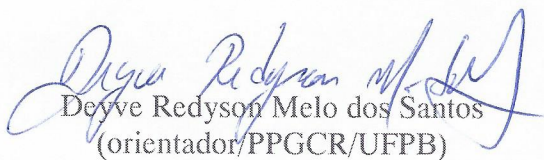
CDU: 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES


*“O CONCEITO DE RELIGIÃO EM KANT E O PROBLEMA TELEOLÓGICO DO
ARGUMENTO MORAL”*

Davi Gadelha Pereira

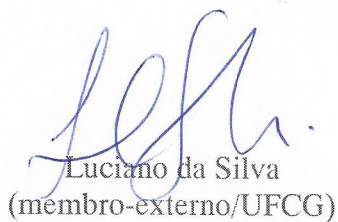
Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Deyve Redyson Melo dos Santos
(orientador/PPGCR/UFPB)



Jordi Carmona Hurtado
(membro-externo/UFCG)



Luciano da Silva
(membro-externo/UFCG)

DEDICATÓRIA

Aos/às amantes do conhecimento, DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Ao estimado Professor Dr. Deyve Redyson Melo dos Santos pelas leituras sugeridas ao longo dessa orientação e pela dedicação.

À minha família pela compreensão por minha ausência em alguns momentos para me dedicar-me aos estudos e pelo apoio e incentivos a mim dispensados durante todo decorrer do curso.

Aos demais professores/as do curso de Mestrado em Ciências das religiões, os quais tive a satisfação de tê-los como mestres e a todos aqueles que direta ou indiretamente apoiaram e enriqueceram ao decorrer de cada período, por meio das disciplinas e debates, os conhecimentos desenvolvidos nessa pesquisa.

Aos colegas de classe, em especial, a Amanda Pontes, Fagner Veloso, Lorena Bandeira e Tadeu Nascimento pela amizade e companheirismo nos estudos e nas viagens, além de José Rogério e José Rodrigo, os quais estiveram presentes em minha qualificação e defesa, prestando honrosa solidariedade.

RESUMO

O título da pesquisa sugere dois momentos em especial, a saber, em primeiro lugar, que será dado enfoque a um panorama geral do que venha a ser o conceito de religião em Kant, com o intuito de esclarecer o exato momento no qual se pode determinar, em sua filosofia, a passagem da moral à religião. Contudo, procuramos explicar, resumidamente e na medida do possível – considerando-se o cronograma da pesquisa – a arquitetura que o filósofo estudado desenvolveu com vistas a explicar filosoficamente o conceito de religião a partir da moralidade, em seus escritos, acerca destes respectivos termos. No segundo momento abordamos especificamente o problema teleológico enfrentado pelo argumento moral kantiano para a existência de Deus. Logo, a problematização é iniciada com considerações preliminares sobre religião e consolidada a partir da análise da segunda parte do tema proposto, o qual faz referência ao argumento moral (propósito fundamental de todas as críticas e em especial da segunda) e a questão teleológica, ou seja, da finalidade última de toda causalidade racional. Ora, como o conceito postulado de um *Legislador Supremo* pode se harmonizar aos propósitos finais da lei moral e das leis da natureza num processo puramente transcendental? Com efeito, a exaustiva tarefa de Kant foi, pois, a de conciliar a teleologia da natureza com a teleologia da liberdade promovendo a ponte que faltava entre a razão teórica e sua extensão, a razão prática. Assim, sua filosofia crítica se constituiu em ligar o fim moral com os fins da natureza no juízo reflexivo teleológico. Sem que possa ser determinada a natureza de Deus no campo teórico da razão, a sua existência pode ser naturalmente admitida como um conceito que abarca em si toda conformidade aos fins da razão, tanto teórica como prática. Estes fundamentos são postos a partir das obras críticas, enquanto que se trata de uma valoração ético-religiosa oriundas das normativas da razão, a qual se alinha com a exaltação do filósofo à lei moral tomando como representação a liberdade do dever.

Palavras-chave: Kant. Religião. Argumento Moral. Teleologia.

ABSTRACT

The title of the research suggests two specially moments, namely, first of all, that will be given focus to a overview of what comes to be the concept of religion in Kant, in order to, clarify the exact moment in which to determine, in his philosophy, passage of morality to religion. However, we seek to explain briefly and as far as possible - considering the chronogram of the research – the architectural who philosopher studied developed in order to explain philosophically the concept of religion from morality, in his writings about these respective terms. In the second moment, we approach, specifically, the teleological problem faced by the Kantian moral argument for the existence of God. Therefore, the problematization begins with preliminary considerations on religion and consolidated from the analysis of the second part of the propose theme, which refers to the moral argument (fundamental purpose of all critical and especially of the second) and the teleological question, in other words, of the ultimate finality of every rational causality. Now, as the concept postulated a supreme lawgiver can harmonize to final purpose of the moral law and the laws of nature in a transcendental purely process? Indeed, the exhaustive task of the Kant was, therefore, to reconcile the teleology of nature with the teleology of freedom promoting the bridge was missing between theoretical reason and its extension, the practical reason. Thus, his critical philosophy consisted in linking the purpose moral with the purpose of the nature in teleological reflective judgment. Without it can be determined the nature of God in theoretical field of reason, its existence can be naturally accepted as a concept that embraces itself all conformity to the purposes of reason, both theoretical and practical. These fundamentals are put from the critical works, while it comes to an ethical-religious valuation derived the normatives of reason, which aligns with the exaltation of the philosopher to moral law taking as representing freedom of duty.

Keywords: Kant. Religion. Moral Argument. Teleology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. O CONCEITO DE RELIGIÃO EM KANT	17
1.1. Uma Leitura geral da Religião na Filosofia de Kant	19
1.1.1. Religião e teologia: definições em CRP (1781/87), CF (1798) e LFR	21
1.2. Uma Apresentação do Conceito de Religião em Kant: relação entre Moral, Deus e Religião	49
1.2.1. A moral como precursora da religião	49
1.2.2. O nascimento da religião: a passagem da moral à religião definida a partir do conceito de Deus e seu enfoque no sistema kantiano	61
2. ACERCA DOS ARGUMENTOS DOGMÁTICOS E DO CONCEITO DE EXISTÊNCIA EM KANT	70
2.1. Desconstruções kantianas dos argumentos racionais tradicionais para a existência de Deus	71
2.1.1. Apresentação do Argumento Ontológico	75
2.1.1.1. Construção do argumento ontológico por Anselmo	76
2.1.1.2. Objeções Kantianas ao Argumento Ontológico	82
2.1.2. Apresentação do Argumento Cosmológico	88
2.1.2.1. Objeções kantianas ao argumento cosmológico	92
2.1.3. Apresentação do Argumento Físico-teológico (Teleológico)	94
2.1.3.1. Objeções kantianas ao argumento físico-teológico	97
2.1.3.1.1. Teleologia e a Ideia de Um Ser Supremo	97
2.1.3.1.2. O Fim Terminal e o Problema do Argumento Físico-teológico da Existência de Deus	106
2.2. Deus existe? Considerações kantianas sobre existência e realidade	108
3. O ARGUMENTO MORAL E O PROBLEMA TELEOLÓGICO	116
3.1. Apresentação do Argumento Moral kantiano para a Existência de Deus	117
3.1.1. A impossibilidade teórica da existência de <i>Deus</i>	118
3.1.2. Da Existência de Deus como um dos postulados da <i>Razão Prática Pura</i>	119
3.2. Do Conflito entre Teleologia e Argumento Moral	126
3.2.1. Teleologia/Finalismo: definição geral e a concepção kantiana do termo	127
3.2.2. O Conceito de Conformidade a Fins	129
3.2.3. O conceito de Fim Terminal	132
3.2.4. O Problema Geral da Razão: fenômeno x suprassensível	135
3.2.5. A resolução kantiana para o conflito	136
3.2.5.1. Convergência possível entre o suprassensível e fenômeno	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS	139
REFERÊNCIAS	147

Ora são meios todas as causas intermédias que o homem tem em seu poder para realizar por elas um certo propósito, e então, para se tornar digno da assistência celeste, nada há (nem pode haver) exceto o esforço sério para melhorar segundo toda a possibilidade a sua qualidade moral e predispor-se assim para a consumação - que não está em seu poder – da própria adequação à complacência divina; a própria assistência divina que ele aguarda tem, de facto, apenas por fito a sua moralidade. (KANT, 1992, p. 193).

Lista de Abreviaturas

Abreviaturas das Obras

APVP – *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1796/1797)
CF – *O Conflito das Faculdades* (1798)
CFJ – *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790)
CRP – *Crítica da Razão Pura* (1781/87)
CRPr – *Crítica da Razão Prática* (1788)
FMC – *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785)
FTC – *O Fim de Todas as Coisas* (1793)
HUNTC – *História Universal da Natureza e Teoria do Céu* (1755)
I – *Resposta à pergunta: “Que é Iluminismo”* (1784)
IHUPC – *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita* (1784)
LFR – *Lecciones Sobre La Filosofia de la Religion*
MC – *A Metafísica dos Costumes* (1785)
PM – *Os Progressos da Metafísica* (1804)
PMF – *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura* (1783)
PP – *À Paz Perpétua* (1795)
PVVFV – *Pensamentos sobre o Verdadeiro Valor das Forças Vivas* (1754)
RLSR – *A religião nos Limites da Simples Razão* (1792)

Abreviaturas Gerais

C.R. – Ciência(s) Da(s) Religião(ões)
TRN – Teologia Racional Natural
TRM – Teologia Racional Moral
TRT – Teologia Racional Transcendental

INTRODUÇÃO

O presente texto discorre acerca do conceito de religião na filosofia de Immanuel Kant, e, uma vez entendidos os principais pontos do pensamento do filósofo sobre os fundamentos da religiosidade humana, procuramos, ainda, desenvolver a doutrina teleológica em seu conflito com o argumento moral para a existência de Deus, já que, na arquitetura ético-religiosa que Kant constrói, se faz indispensável o postulado de Deus em sua relação com os fins morais.

Para isso, é inevitavelmente necessário perpassarmos as suas mais diversas obras, a fim de extrairmos ao máximo possível a essencialidade de seu pensamento, em busca de uma síntese consistente de suas doutrinas, dentre as quais, aquelas que estão contidos no seu pensamento sobre *Religião*.

Para tanto, consideraremos diversos escritos do filósofo de Königsberg para uma melhor compreensão e aprofundamento das temáticas aqui abordadas. Tal passeio por grande parte de suas obras se dará tanto quanto às matrizes superiores como também àquelas de menor repercussão, porém não menos importantes, também, por serem imprescindíveis para a compreensão do objeto de estudo que nos propomos a dissertar.

As diversidades das informações foram devidamente avaliadas durante a produção desta dissertação. Afinal, como traçar parâmetros metodológicos absolutos para uma interpretação exata da religião em Kant, dentro de sua obra tão vasta e erudita? Com efeito, não nos iludimos em pensar que todas estas informações tenham sido avaliadas com a máxima precisão possível, mas, dentro do campo de nossas limitações, podemos dispensar o devido rigor que exigiu a presente pesquisa. Portanto, procuramos extrair os elementos essenciais de uma genuína pesquisa bibliográfica com o intuito de precisar com extensiva precaução e exaustiva atenção os temas propostos neste texto para que o mesmo seja uma referência confiável de pesquisa naquilo que se refere ao seu objeto de estudo.

Kant se apresenta como divisor de águas na história da filosofia, não apenas pelo fato de procurar “convergir” em sua filosofia as escolas de pensamento empirista e racionalista, mas, por ter dado novos rumos à forma de se pensar e fazer metafísica. Em seu idealismo transcendental, ou, como o próprio Kant preferia que fosse denominada sua doutrina, de

Idealismo Transcendental ou *Crítico*¹, diferencia *princípio* e *derivação* do conhecimento ao dizer que, todo conhecimento, apesar de principiar na experiência, não deriva, por sua vez, da experiência. Vejamos:

Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los. (KANT, 2001a, p.62).

Ao identificar os conceitos de tempo e de espaço como intuições a priori, ou seja, livres da influência empírica por não significarem diretamente objeto algum, Kant, fundamenta suas pretensões e, como o próprio acreditava, se distancia dos idealistas que o antecederam, uma vez que não negou a existência física da natureza, mas tão somente o conhecimento em si da mesma, ou seja, o conhecimento completo de toda substancialidade essencial da natureza.

Dessa maneira o discurso kantiano se apresentou sempre como uma espécie de “caminho do meio”, uma via intermediária dentro do idealismo, ou seja, não negou a existência ao mesmo tempo em que não a confirma. Trata-se, pois, daquilo que é possível de ser determinado ou indeterminado.

A Divisão Sistemática da Razão Pura

No decorrer de nossa pesquisa, percebemos que o filósofo não está preocupado em uma abordagem teleológica cristã, mas numa busca pelas razões conceituais para aqueles termos que transcendem a razão teórico-especulativa.

¹ “Quero que o meu idealismo seja chamado crítico [...]. Penso que se lhe poderia dar o nome de idealismo sonhador para o distinguir do precedente, que se chamaria visionário, ambos os quais deveria ser substituídos pelo meu idealismo transcendental, ou melhor, crítico”. (Kant, 1988, p. 64).

Também, podemos observar que não é seu interesse provar ou negar a existência de Deus, o que fica claro devido às próprias limitações da razão teórica neste sentido, mas sim, assentar, na razão, o conceito ou a ideia de Deus, como um conceito válido e necessário para a completude de toda arquitetônica do pensamento, especialmente no que concerne à religião, onde será verificado não apenas a possibilidade de suas causas, mas também suas finalidades últimas.

Por certo que, em quase todas as obras que remetem ao tema da religião em Kant, pelo menos naquelas que foram perscrutadas para a produção do presente texto, há uma mesma definição, em geral, para este conceito, em que sempre o encontramos atrelado à doutrina moral kantiana. Isso é, segundo a nossa leitura, evidentemente verdade. Porém, não é tudo que se pode extrair ou considerar do conceito de religião na filosofia de Kant, isto é, que moral não é sinônimo de religião, porém esta última é posta como finalidade da primeira e que a concede completude. Pois, não basta explicar a religião em Kant partindo de suas premissas morais, não nos é suficiente apenas o enxerto de uma concepção à outra. O que precisamos estar atentos, e, isso se passa por vezes despercebido, em grande parte se não em todos que podemos ter acesso daquelas obras aqui consultadas, as quais tratam do tema proposto, é que a raiz essencial, na qual Kant fundamenta seu pensamento, está profundamente alicerçada em princípios que, historicamente foram organizados pelo cristianismo, como o *amor e respeito*. Daí que, são as proposições religiosas que, inicialmente instigam o filósofo a desenvolver uma filosofia aparentemente exclusiva de qualquer elemento do sagrado cristão, mas que a todo o momento, aflora não uma filosofia da religião moral, mas uma religião filosófica cuja doutrina se estabelece sobre as normas da razão. Isso posto, encontramos diversas interpretações das Escrituras Sagradas cristãs em suas obras com o intuito de promover uma leitura filosófica enxertada em seu sistema. De modo que procura o filósofo embasar suas doutrinas no seu sistema se servindo de inúmeras proposições do livro cristão, o que nos prova que Kant jamais se afastara de suas raízes, mas severamente expôs suas opiniões e provou, na modernidade, que a religião está acima do dogma.

A adaptação dos principais preceitos cristãos às normativas da razão, bem como a ampliação da razão numa tentativa de esforço para a contemplação, alcance e admissão da possibilidade do supracensível por intermédio de postulados, concede o caráter unificador desta “teologia filosófica” kantiana. Isso, justificamos, pelo fato de que, é o próprio Kant quem postula um Autor Moral do mundo.

Como a filosofia deve posicionar seus esforços para o máximo de abordagens conceituais possíveis, fica quase que inevitável, tecer considerações também sobre religião e

divindade. Uma filosofia que não aborde tais conceitos quer seja para defender, explorar de forma neutra ou contestar, é de todo, incompleta. De maneira que, se a filosofia ou qualquer outra ciência aborda em suas investigações tais conceitos, esta ciência é também, uma ciência teológica.

Mas, além de ser uma filosofia teísta do ponto de vista moral, o pensamento de Kant é também, em seu resultado, teleológico. Pois, para nada valeria a filosofia moral sem a sua doutrina mais poderosa, a da possibilidade teleológica, ou seja, a doutrina do fim último dada nos postulados da razão prática e da religião, sem a qual a moralidade desmoronaria em total vacância.

Não é pretensão deste trabalho, pois, o de expor a relação entre a religião e moral em Kant de maneira detalhada devido a existência de grande quantidade de obras que já se dispuseram a retratar este assunto, ao menos de forma sucinta. Entretanto, não escaparemos por completo dessa abordagem em alguns momentos, por se tratar de um laço peculiar do sistema kantiano.

Entendemos que a religião não está identificada de maneira secundária na obra de Kant, mas que, todo o sistema visa, profundamente, uma exposição da religião de Kant, que é uma religião da ética fundamentada em sua máxima racional, no sentido de que entendemos que é, a doutrina moral que, serve aos propósitos de uma religião universal, determinada ao fim temporal e indeterminada como possibilidade supra sensível, e em cujos signos maiores do amor e do respeito devem ser sustentadas. Assim, o próprio filósofo nos mostra em sua *Metafísica dos Costumes*, a saber, que:

Neste contexto, toda via, o amor não é para ser entendido como sentimento (sensação), isto é, como prazer na perfeição de outros seres humanos; o amor não é para ser entendido como regozijo neles (uma vez que os outros não podem submeter alguém à obrigação de ter sentimentos). Tem, ao contrário, que ser concebido como a máxima da benevolência (como prático), que resulta em beneficência. O mesmo é válido quanto ao respeito ser mostrado pelos outros. [...] de acordo com a lei ética da perfeição "amor ao teu próximo como a ti mesmo", a máxima de benevolência (amor prático aos seres humanos) constitui um dever de todos os seres humanos no seu relacionamento mútuo, quer os achemos ou não dignos de amor. (KANT, 2010b, p. 198).

Assim, a razão é posta tanto a serviço da filosofia como da Religião dentro das suas limitações. Entretanto, não se trata de uma teologia natural, mas de uma religião embasada na

filosofia prática, ou seja, uma religião pautada sobre as investigações filosóficas mais profundas que a razão pode alcançar em conformidade com seus postulados morais

Por fim, objetivamos apresentar no primeiro capítulo como Kant assenta o conceito de Deus na razão enquanto ideia que abarca todo o real e também da perfeição, além de necessidade teleológica e como móvel da lei moral. Neste último enfatizaremos o exato instante do surgimento da religião a partir da filosofia moral kantiana, quando em suas máximas internas, o ser racional conforma sua vontade com a lei mediante a ideia de um Deus legislador, ou seja, cumpre seu dever como se fosse mandamento divino, numa motivação mediante esta ideia.

Por conseguinte, no segundo capítulo, desenvolveremos acerca do rompimento de Kant com a metafísica dogmática no que diz respeito aos argumentos tradicionais para a existência de Deus, onde nosso filósofo apresenta suas contundentes objeções ao argumento *ontológico*, ao *cosmológico* e ao *físico-teleológico*. Ainda neste capítulo, faremos breves considerações referentes ao conceito de *existência* no pensamento kantiano, ponto este que entendemos como um dos pontos chave no presente estudo.

E, por último, concluiremos com o fechamento das *Críticas* sob a perspectiva do argumento moral de Kant para a existência não determinada de Deus enquanto uma teleologia necessária da moralidade. Deste modo, conduziremos a nossa divisão para a solução de nosso filósofo em confluir através da discussão entre teleologia e argumento moral a razão teórica com a razão prática.

1. O CONCEITO DE RELIGIÃO EM KANT

Em Kant, a Religião (*Religion*), apesar de ter como precursora a *moral*, surge a partir do conceito ou da ideia de Deus, a qual é uma ideia dada na razão enquanto móvel do nosso ânimo para cumprir o dever, ou seja, quando cumprimos nossa obrigação para com a lei moral como se, impulsionados a cumprir tal dever, motivados unicamente pelo entendimento de tais deveres como mandamentos divinos.

No momento em que, o conceito de Deus é posto na doutrina moral, como exigência necessária à completude desta, é desencadeado todo um raciocínio em prol de um embasamento desta religião filosófica kantiana, onde a ideia de um Ser Divino promove, enquanto móvel justificador, o cumprimento do dever por mero dever à lei moral, ou seja, a concepção na razão de um Juiz (*ideia de um legislador moral*), mesmo que apenas, num primeiro momento, como um conceito postulado, é o que motiva a vontade arbitral em cumprir as normativas da lei como que respondendo, positivamente, a mandamentos divinos. Assim, ao ser considerado o conceito de Deus como consumidor da finalidade de nossas ações, devemos então observar *todos os nossos deveres como se fossem mandamentos divinos*².

Então, é devido a este entendimento que, intentamos neste primeiro capítulo, desenvolver o conceito de religião em Kant sob duas perspectivas, a saber, o exato momento do nascimento da religião, a partir da moral, no seu sistema filosófico e sua real importância para toda arquitetônica criticista. Deste modo, no decorrer do presente tópico, trataremos, pois, de seguir sequencialmente a sistemática cronológica, conforme nossa compreensão, em que são introduzidos os conceitos de *moral*, *Deus* e, por fim, *religião*, uma vez que procuraremos desenvolver tais conceitos segundo nossa leitura dos mesmos na filosofia de Kant, a qual podemos esquematizar da seguinte forma:

Moral	Deus			Religião
Lei moral imperativa	Conceito abarcador de toda realidade e perfeição	Necessidade teleológica da razão	Móvel ou ânimo da vontade para cumprir a lei	Dever como mandamento divino

² (KANT, 1992, p. 155).



Aqui, encontramos um ponto de tensão crucial na filosofia kantiana. Aquele que se refere às especulações da teologia dogmática ou natural e a condição limitada da razão especulativa de suprir ou dar embasamento às pretensões doutrinárias da primeira.

A máxima desta tensão é a de que Deus não pode ser susceptível de demonstração ou negação teórica, mas que sua determinação possível se dá unicamente por meio de uma fé moral.

Para que possamos compreender com maior clareza o cerne desta questão, precisamos entender que Kant quer pôr um fim, tanto às equivocadas maneiras de se querer explicar Deus dogmaticamente por meio da mera razão (especulativa), e, semelhantemente, àquelas tentativas de sustentar a total descrença em qualquer possibilidade de se chegar a um conhecimento possível capaz de remeter a uma validade possível do conceito de Deus.

Assim, como Berkeley havia se colocado entre os materialistas e os céticos, Kant, de certa forma também, se coloca como *via média* entre os dogmáticos e os céticos³, além de desconsiderar, também, nesta perspectiva, os místicos, limitando os seus conhecimentos e emergindo disso sua identidade teológico-filosófica, ou seja, a religião da razão.

Não se trata de defender ou refutar uma doutrina da divindade, como alguns grupos de comentadores costumam digladiar acerca disso, mas, conforme nossa absorção de sua doutrina, Kant, tão somente se propõe a fundamentar uma religião filosófica autônoma em bases morais frente a todas as especulações já levantadas, historicamente, com relação a este conceito.

Contudo, antes de definirmos com maior grau de especificidade o conceito de religião em Kant, nestes termos, se faz necessário abordar a divisão que nosso filósofo faz entre religião revelada ou histórica e religião natural, bem como deve ser entendida a teologia em cada um destes tipos de conhecimento, para então, darmos prosseguimento à sua definição de religião particularmente.

³ Ver Kant, 1988, p. 156.

1.1. Uma leitura geral da Religião na Filosofia de Kant

Neste primeiro capítulo, pois, nos propomos a ampliar nosso olhar para que possamos compreender alguns aspectos relevantes da perspectiva kantiana da religião, onde abordamos a diferenciação que nosso filósofo faz entre a religião – natural e revelada – e a teologia.

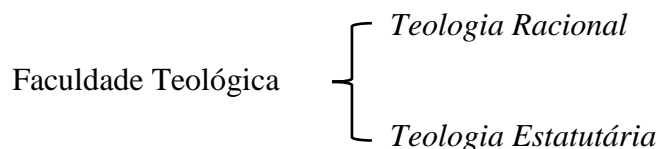
A maior parte das pessoas concede-se honra excessiva ao dizer a seu respeito que professam esta ou aquela religião; de fato, não conhecem nem exigem nenhuma; a fé eclesial estatutária é tudo o que eles entendem por tal palavra. Também as chamadas controvérsias de religião, que tantas vezes abalaram e regaram com sangue o mundo, jamais passaram de pelejas em torno da fé eclesial, e o oprimido não se queixava propriamente de o impedirem de estar ligado à sua religião (pois isso não o consegue poder externo algum), mas de não lhe ser permitido seguir publicamente a sua fé eclesial. (KANT, 1992, p. 114).

Kant parece estar certo de que devemos ser dignos da felicidade, ou seja, que a “salvação” deve ser conquistada, não com atos meritórios empíricos, mas devido um coração sincero e contrito, ciente e cumpridor de sua responsabilidade moral.

Assim, para alcançar esta felicidade futura é preciso que nossa conduta interior e exterior (a partir da interior) seja de tal forma que, possamos nos apresentar como “obreiros aprovados do que não tem do que se envergonhar”

Ao passo que na teologia clericalista os deveres são tomados enquanto práticas empíricas instituídas com o pretexto de serem mandamentos divinos. Daí que, depois, Kant explicará na RLSR que, é em cima deste segundo modelo que terão suporte as diversas “religiões”, ou, modelos empíricos, ou seja, no momento em que doutrinas estatutárias se tornam deveres entendidos como obrigações empíricas (não originadas da razão prática pura), no qual os homens são impulsionados às práticas religiosas por mera influência sensível de representações da vontade divina, tendo como pressuposto ou pretexto, uma pretensa ideia de Deus.

Alguns dualismos e conceitos genéricos são importantes para compreendermos aqui, em termos gerais, o paiol sistêmico de Kant. Vejamos o seguinte esquema:



Desta feita, para Kant, Deus se apresenta ao homem unicamente através da razão mesma, e não através da revelação.

Isso está de acordo, segundo vemos, com o próprio conceito de autonomia, bem como com o de esclarecimento, haja vista romper com a tutela imposta pela autoridade eclesiástica, uma tutela que o impede de agir consoante a liberdade. Ou seja, impossibilita o progresso de educação (*Aufklärung*) e, conseqüentemente, um progresso para o melhor, para um reino onde deve imperar a liberdade, ou ainda, onde unicamente a razão deve mandar.

Dessa forma, é fundamental a ideia apresentada por Kant na Religião consoante a qual a mudança de um mau caráter para um bom caráter só pode ocorrer através de ações livres oriundas de uma intenção livre, ou seja, através de ações que estejam de acordo com a moralidade.

Com isso queremos acentuar o papel do esclarecimento na concepção de religião exposta por Kant, ou seja, que uma verdadeira religião faz parte de um processo em que deve imperar a autonomia. Daí, Kant rejeitar uma teologia revelada (histórica).

1.1.1. Religião e teologia: definições em CRP (1781/87), CF (1798), LFR e RLSR

O primeiro passo, em busca de uma doutrina filosófica autônoma da religião que Kant propõe, é a de colocar, em seus devidos lugares, tanto a *Religião* ou *Teologia Racional*, como a *Religião* ou *Teologia Histórica (revelada)*, para que possa assim, suscitar sua *Religião Teológica*⁴ *Moral* ou *Religião Natural Moral*.

Quanto a estas nomenclaturas vale salientar que Religião aparece como o objeto ou a ciência propriamente dita, enquanto que a Teologia é o método ou a maneira adotada para o estudo da religião no qual implica certo conhecimento do conceito de Deus. Daí que Kant apesar de dividir as três perspectivas teológicas referentes à religião, as mantém unidas em seu aspecto, ou seja, o estudo da religião ocorre por meio de certo tipo de teologia, seja ela histórica ou natural.

Entretanto, a *Religião natural* não precisa necessariamente de teologia (inserção de um estudo do conceito de Deus) por ser, em sua forma, anterior a qualquer concepção estrutural de um Deus para que este prescreva uma moral, seja por revelação ou por leis estatutárias. Mas que ela, é um pressuposto que requer uma consequência, assim, confere importância a uma *teologia natural*. A rigor, a religião natural não requer teologia no sentido de promover, sozinha, bases de *virtude e honradez* suficientes como fonte substancial primária para, e de, toda religião⁵.

O que Kant introduz, neste contexto é a sua filosofia moral, que, ao fundamentar a religião, estabelece uma filosofia teológica da moral, a qual parte de uma ampliação da teologia racional natural, separando-a o máximo possível da revelação.

Para nossos esclarecimentos preliminares acerca destes dois polos apontados neste início de tópico, apresentamos, preliminarmente, um breve comentário explicativo de Krassuski a despeito desta divisão que Kant estabelece entre religião revelada e religião racional. Vejamos:

⁴ Teológica devido o seu caráter teísta moral.

⁵ Se parássemos nossa análise neste ponto, diríamos que qualquer código de virtude e bondade poderia ser colocado no campo de uma religião natural, sem que haja, necessariamente, a aplicação de um conceito de divindade. Qualquer ser racional que cultivasse princípios de moralidade poderia ser considerado um religioso natural, ainda que sua moralidade estivesse desprovida de sentido. Talvez, este seria o caso de alguns grupos ou crenças orientais. Ver KANT, 2000, p. 69.

Kant propõe diferentes experimentos, no prólogo a segunda edição, com a finalidade de exemplificar a relação entre Revelação e religião racional: a metáfora de círculos concêntricos. A Revelação é o círculo mais amplo que abrange, na sua atividade, o dado histórico e a experiência; no seu interior, a religião racional, em um círculo menor, trata da religião nos limites da razão e dos seus princípios *a priori*, abstraindo de toda a experiência. As duas esferas remetem-se uma a outra, ao mesmo tempo que mantém a própria autonomia. A religião racional, que compete ao filósofo, abstrai de toda a experiência para alcançar os seus objetivos. No segundo experimento, Kant propõe-se mostrar que certos itens da religião histórica podem ser traduzidos, de modo fragmentário, em conceitos morais (KRASSUSKI, 2005, p. 182).

Assim, neste começo procuraremos explicar estas distinções que Kant propõe quanto à *religião racional* e a *religião histórica*.

Como a proposta de Kant é limpar o conceito de religião libertando-o de toda forma de elementos que venham a prejudicar sua pureza racional, o filósofo promove de imediato, uma distinção conceitual que distingue a religião racional da religião revelada. Ao que o filósofo esclarece o seguinte:

Aquela em que eu devo previamente saber que algo é um mandamento divino para o reconhecer como dever meu é a religião revelada (ou necessitada de uma revelação); pelo contrário, aquela em que de antemão devo saber que algo é dever, antes de o poder conhecer como mandamento divino, é a religião natural. Quem declara como moralmente necessária, i.e. , como dever, somente a religião natural pode também chamar-se racionalista (em matérias de fé). Se nega a realidade efetiva de toda a revelação divina sobrenatural, diz se naturalista; admite tal revelação, mas afirma que conhecê-la e aceitá-la como efetivamente real não se requer com necessidade para a religião, pode então chamar se racionalista puro; mas se considera necessária para a religião universal a fé em tal revelação, poderia chamar-se sobre naturalista em matérias. (KANT, 1992, p. 155-157).

Esta diferença crucial entre estes modos de se compreender a religião está na ordem de conhecimento do mandamento divino em relação ao dever, ou seja, quando nos é dado um prévio mandamento já anteriormente reconhecido como divino e que, daí, se requer de nós a obediência, é o caso da *religião revelada*, diferentemente, de quando conhecemos o dever posto anterior ao nosso reconhecimento deste dever como divino, este é o caso da *religião natural*. Isso implica dizer que, no primeiro tipo de religião, a *ideia de Deus* é colocada antes do dever, ao passo que no segundo tipo, o dever vem antes da *ideia de Deus*.

Ferraz absorve esta mesma leitura ao afirmar que:

Nesta um comando divino é imposto ao homem, o qual deve tomá-lo como um dever. No âmbito da teologia racional tal coisa não ocorre, isto é, neste caso o homem primeiramente sabe (sob uma perspectiva prática), através da *bloß vernunft*⁶, qual é o seu dever. E depois de ciente de seu dever ele os considera comandos divinos. (FERRAZ, 2005, p. 78).

Contudo, Kant, até certo ponto, admite a revelação ao afirmar que a revelação auxilia a razão em sua limitação teórica quando propõe solução às suas carências, mas não a tem como necessária para a filosofia da religião, principalmente, ao afirmar que:

Revelação enquanto doutrina de fé em si contingente, é considerado como não essencial, mas não como desnecessário e supérfluo; a Revelação é, de fato, útil para suprir a deficiência teórica da pura fé racional, carência que esta não nega, por exemplo, nas questões sobre a origem do mal, a passagem deste ao bem, a certeza do homem de estar no derradeiro estado, etc., e porque contribui mais ou menos, de acordo com a diversidade das circunstâncias de tempo e de pessoas, enquanto satisfação de uma necessidade da razão. [...] Demonstrei, ademais, a minha grande e elevada estima pelas doutrinas bíblicas de fé no cristianismo, entre outras coisas, também pela declaração, no livro supramencionado, de que a Bíblia é por mim louvada como o melhor guia da instrução religiosa pública, útil para a fundação e a conservação, por tempos incontáveis, de uma religião nacional verdadeiramente restauradora das almas, e onde censuro e considero prejudicial a presunção de levantar objecções e dúvidas contra as suas doutrinas, que encerram mistérios, nas escolas ou nos púlpitos ou em escritos populares (pois tal deve ser permitido nas Faculdades) (KANT, 2008a, p. 22).

Isso se eterniza em suas palavras, principalmente neste prefácio de CF que, em minha opinião, representa o mais belo e contundente posicionamento que nosso filósofo confessa ter, abertamente, diante do cristianismo, da revelação e da Bíblia⁷ em relação às suas convicções filosóficas a respeito da religião.

Os conceitos se apresentam dispostos em *religião natural* e *racional*, que pode ser entendida como uma *teologia racional* e *natural* enquanto esforço para compreensão desta

⁶ Somente pela razão pura.

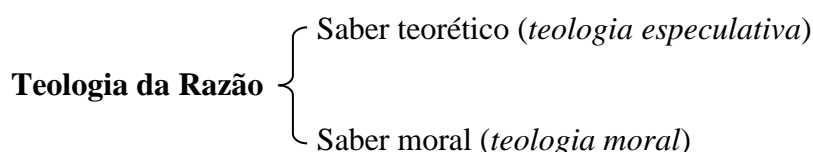
⁷ Ver KANT, 2008a, p. 22-23.

religião natural, que é posta em oposição à *religião revelada* ou *histórica* e de seu estudo por meio de uma *teologia revelada*.

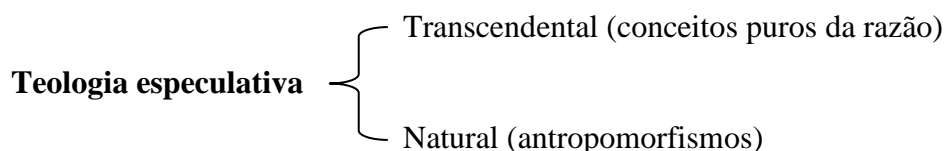
Entretanto, é importante estarmos atentos às divisões sistemáticas que nosso filósofo costuma apresentar, a exemplo da *teologia natural*, que é subdividida em *teologia racional* e *teologia empírica*, as quais se dispõem de maneira oposta dentro da própria *teologia natural*, onde a diferença está na disposição do conceito de Deus nestas duas vertentes, a saber, que, na primeira (*teologia racional*), *Deus não pode ser objeto dos sentidos, nem objeto da experiência* (KANT, 2000, p. 71) e a segunda (*teologia empírica*) diz que apenas somos capazes de um conhecimento de Deus “com a ajuda de uma revelação divina”.

Em seguida Kant sintetiza dizendo que não há outros tipos de teologia se não a *teologia da razão* e a *teologia da revelação*. Nestas últimas se define melhor estes conceitos. Onde na *teologia da razão* compreende-se o saber teórico-especulativo e, por outro lado, o saber moral que tem o conhecimento prático como objeto.

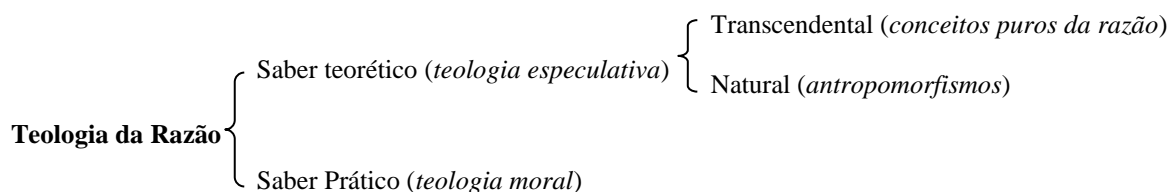
Assim, podemos esquematizar da seguinte maneira:



Kant continua a divisão conceitual e estabelece ainda mais duas subdivisões para a teologia, neste caso, especulativa, a qual pode ser disposta na forma *transcendental* (ou ontológica) que, independe de toda experiência e é originada na pura razão, e, a *natural*, que não deve ser confundida com o conceito de *teologia natural* geral colocado acima, pois, aqui, a subcategoria de uma *teologia especulativa* em seu sentido *natural*, implica dizer que há, nesta concepção de Deus, uma representação comparada com as idéias humanas, ou seja, inclui ideias antropomórficas. Deste modo temos:



Podemos representar o quadro geral destes conceitos da seguinte maneira:



Kant também diferencia os sujeitos próprios de cada uma destas duas vertentes do conhecimento religioso, onde o teólogo racional é, na verdade, um filósofo da religião e o teólogo bíblico é aquele estudioso que se preocupa com as doutrinas estatutárias, ou seja, com leis que não são inatas do sujeito racional, enquanto sujeito autônomo, mas criadas por outros, ainda que possam ser oriundas da fé religiosa genuinamente racional ou por revelação. Estas leis se contrapõem às leis puras da razão, as quais qualquer ser racional possui *a priori*, sem que haja, qualquer necessidade de regras empíricas ou de eventos sobrenaturais para tornar o indivíduo consciente das mesmas bem como de sua responsabilidade para com elas. Nestes termos:

O teólogo bíblico é, em rigor, o erudito escriturista para a fé eclesial que se funda em estatutos, i.e., em leis que decorrem do arbítrio de outro; pelo contrário, o teólogo racional é o erudito da razão quanto à fé religiosa, por conseguinte, aquela que se baseia em leis interiores que se podem deduzir da razão própria de todo o homem. (KANT, 2008a, p. 50).

Para Mourão, Kant “opõe, com força, o teólogo racional, o erudito da razão quanto à fé religiosa, baseada em leis interiores que se podem deduzir da razão, ao teólogo estatutário, praticante de um saber escriturístico exposto a muitas dificuldades de ordem exegética” (KANT, 2008a, p. 9. Prefácio). Este é, pois o princípio do conflito abordado em CF, que discutiremos mais adiante, o qual se refere à acusação mútua entre os sujeitos da Faculdade Superior (Teologia) e a Faculdade Inferior (Filosofia) em que o teólogo acusa o filósofo de negligenciar as doutrinas reveladas nas escrituras, enquanto que o filósofo denuncia os erros exegéticos do teólogo à luz de suas deduções racionais.

Segundo Kant, “a teologia não pode servir para nos explicar os fenômenos da Natureza” e que não é correto colocar o conceito de Deus como fundamento para tudo aquilo que nos parece ser evidente, mas sim, que a razão deva fazer o percurso inverso, ou seja, “que antes teremos que aprender a inteligir as leis da Natureza para poder, a partir delas, conhecer e explicar seus efeitos”. (2000, p. 68).

Nosso filósofo explica ainda que:

A religião natural não necessita da teologia, pois ela é o substrato de toda religião, nela se sustentam e estão firmados todos os princípios morais, e confere a teologia natural um valor que a eleva por cima de toda especulação, na medida em que ela é a hipótese de toda religião e confere peso a todos os nossos conceitos de virtude e de honradez. (KANT, 2000, p. 69).

Neste texto fica claro que a moral é sustentada pela religião natural. Somente a religião pode sustentar a ética, ou seja, como base de todos os conceitos positivos, de bondade, virtude e honra. A religião, pois, segundo nossa leitura, indubitavelmente é essa pedra na qual está alicerçada toda moralidade dos seres racionais.

Outro contraponto é feito quanto à maneira de se processar o conhecimento da religião natural e da religião revelada, uma vez que apenas esta última necessita de ser ensinada, ou seja, para a religião revelada se faz necessário a figura do erudito, do teólogo.

Já no caso da religião natural, como está posta na razão universal em cada indivíduo, não se tem a necessidade de aprendê-la, mas de tão somente *cuidar de não cair indevidamente em erros*, e isso, segundo Kant, *em rigor, não é erudição* (2000, p. 69).

Uma vez colocadas estas observações iniciais, nosso estudo avança no formalismo sistemático conceitual de Kant com todas as suas divisões e subdivisões. Agora pois, descreveremos a evolução de forma mais precisa, porém sem muita exaustão, do conceito de religião em algumas de suas principais obras a começar pela CRP.

1.1.1.1.A Religião na CRP

Na CRP Kant põe a Teologia Moral como subitem da Teologia Natural, onde ele se refere a esta última, como uma teologia da alma.

Para entendermos como nos é apresentado o conceito de religião na CRP, precisamos atentar para uma breve compreensão das intenções com as quais Kant se referiu aos conteúdos específicos desta sua obra magna como ponto de partida de um trabalho Crítico que foi dividido em três etapas. Tarefa esta, que requer de nossa parte muita atenção e destreza para sintetizar os 15 anos de árduo trabalho de nosso filósofo na produção da mesma para, disso, extrairmos as referências ao termo religião no contexto desta obra inicialmente.

Portanto, na CRP, Kant propõe, com toda propriedade que lhe é atribuída, o grande divisor das águas na filosofia, e, porque também não dizer, na teologia.

Não se tratou apenas de uma anulação de todas as pretensões em se utilizar a simples razão pura para alcançar as objetivações dos intentos metafísicos, mas também de todos aqueles que, pela mesma via da razão as quiseram contestar em todos os confrontos levantados anteriormente entre cristãos, místicos, céticos ou ateus.

A proposta de Kant é a de solucionar esta dificuldade estabelecida por mera desatenção ou mesmo confusão que se gerou na história do pensamento filosófico e teológico, pelo fato de se querer discutir metafísica por uma mesma via da razão, a qual não possui nenhum meio para, nem ao menos iniciar tal discussão. De modo que, tornou-se inevitável o desmoronamento de tudo que havia sido formulado em termos de debates conceituais até então formulados.

A genial cartada de Kant, ou, sua grande “criação teórica”, foi a de, ao partir de sua teoria do conhecimento, onde estabelece os princípios de como é possível conhecer, e, de maneira profundamente sistematizada, desenvolve a dupla operação do pensamento nas duas primeiras Críticas. Este dualismo ocorre quando a razão – apesar de ser uma única razão – opera de duas maneiras sistemáticas, porém não distintas, que se complementam em prol da produção dos nossos conhecimentos.

A razão parece apresentar uma única função primordial, formar conceitos. Assim, o esforço de Kant será, nessa primeira crítica, o de estabelecer todos os parâmetros pelos quais pensamos os conceitos, partindo dos fundamentos de nosso raciocínio, ou seja, de como pensamos, como chegamos a formulação dos conceitos que atribuímos aos entes no mundo.

O fio condutor nas três Críticas se nos apresenta como um princípio teleológico que advém da admiração que Kant carrega do argumento teleológico para a existência de Deus, ou, argumento físico-teológico⁸ que, o próprio filósofo reformula e o reorienta dentro de seu sistema.

Selecionamos alguns pontos nos quais surge o termo religião em meio às discussões kantianas na CRP e comentamos sucintamente os contextos em que ele aparece.

A primeira referência ao termo pode ser encontrada na nota que diz:

A religião, pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame. (KANT, 2001a, p. 30).

Interessante notarmos, no texto acima, é a expressão “santidade” usada aqui com referência à religião, entretanto, na *Crítica da Razão Prática*, Kant utilizará este mesmo termo, amplamente com relação a própria lei, o que pode nos sugerir, aqui, um elemento comum ou mesmo sinônimo entre lei e religião.

A religião, por diversas vezes aparece nos escritos de Kant unida à moral e a lei, sempre com vistas a um propósito teleológico. Kant não pensa a moral dissociada da religião, de modo que sua filosofia é sempre melhor entendida como uma filosofia da religião moral, onde não podemos dividir a fé moral da filosofia da religião.

Com efeito, a religião aparece já na CRP, ao lado da moralidade como objetivação da audaz empreitada kantiana de limpar a metafísica de todas as opiniões errôneas e sem fundamento racional pelo viés da “crítica científica”. Essa é, pois, a pretensão de Kant com a sua filosofia, a saber, propor uma metafísica moral, a qual se estabelece a partir das fronteiras especulativas e se amplia até o âmbito da prática, com a religião.

Se considerarmos a vantagem inestimável de, para todo o sempre, pôr fim às objeções à moralidade e à religião, de maneira socrática, isto é, mediante a clara demonstração da ignorância dos adversários. Porque sempre houve no mundo e de certo sempre haverá uma metafísica e a par desta se encontrará também uma dialética da razão pura, porque lhe é natural. Portanto, a primeira e mais importante tarefa da filosofia consistirá em extirpar de uma

⁸ Que apresentaremos com mais detalhes, posteriormente, no segundo capítulo deste estudo.

vez para sempre a essa dialética qualquer influência nefasta, estancando a fonte dos erros. (KANT, 2001a, p. 53. Grifo nosso).

De imediato podemos notar aqui a intenção de Kant de uma vez por todas elucidar as controvérsias entre fé e razão que se impuseram até então. Longe de destruir a metafísica, Kant deseja remontá-la sobre bases sólidas na razão apesar de estar ciente de que não poderá extirpar a dialética própria na razão aparentemente conflitante entre númeno e fenômeno. Sua tarefa é, pois, extinguir as impurezas que são trazidas para dentro desta discussão dialética, mas que não lhe é própria. Assim, Kant pretende deixar para a posteridade uma filosofia que venha dar cabo de todas as objeções à moralidade e a religião, especialmente pelo motivo de ambas estarem inseparavelmente ligadas.

Se pusermos de parte o exagero de expressão, o ímpeto espiritual do filósofo, para se eleva da consideração da cópia que lhe oferece o físico da ordem do mundo até à ligação arquitetônica dessa ordem segundo fins, isto é, segundo ideias, é um esforço digno de respeito e merecedor de ser continuado; mas, em relação aos princípios de moralidade, da legislação e da religião, em que as ideias tornam possível, antes de tudo, a própria experiência (a experiência do bem), embora nunca possam nela ser perfeitamente expressas, esta tentativa tem um particular mérito, que só não se reconhece porque o julgamos segundo regras empíricas, cuja validade, como princípios, devia ser anulada pelas ideias. Com efeito, relativamente à natureza, a experiência dá-nos a regra e é a fonte da verdade; no que toca às leis morais a experiência é (infelizmente!) a mãe da aparência e é altamente reprovável extrair as leis acerca do que devo fazer daquilo que se faz ou querer reduzi-las ao que é feito. (KANT, 2001a, p. 337. Grifo nosso).

Outra vez é enunciada a religião ao lado da lei e da moralidade em cujo princípio se dá na esfera das ideias para a experiência do bem. O erro está posto em querer forçar a compreensão da religião e da moralidade pelo viés das regras empíricas, ou seja, não é a partir do que fazemos que devemos extrair as leis, mas, no caso da moralidade, da religião e da legislação, são as ideias que tornam possível qualquer experiência do bem, onde estes princípios, entre eles o de religião, apesar de referirem a experiência, não podem, nela, serem, de todo, expressos ou conhecidos.

Ao propor os objetos da metafísica (Deus, Liberdade e imortalidade da alma) como intrinsecamente ligados entre si como uma proposta que ultrapassa os limites do

conhecimento humano referentes à natureza e que, por sua vez, é deste estudo que dependerão completamente a teologia, a moral e, por conseguinte, a religião. Nisso está focado, pois, o sentido mais sublime de nossa existência, ou, pelo menos, do que as nossas faculdades possam alcançar. Vejamos mais sobre este exemplo abaixo:

A metafísica tem como objeto próprio da sua investigação apenas três ideias: Deus, a liberdade e a imortalidade, de tal modo que o segundo conceito, ligado ao primeiro, deve conduzir ao terceiro, como conclusão necessária. Tudo o mais de que trata esta ciência serve-lhe apenas de meio para alcançar essas ideias e sua realidade. Não necessita delas para constituir a ciência da natureza, mas para ultrapassar a natureza. O conhecimento dessas ideias faria depender a teologia, a moral e, pela ligação de ambas, a religião, isto é, as finalidades mais elevadas da nossa existência, apenas das nossas faculdades especulativas e de nada mais. Numa representação sistemática dessas ideias, a ordem exposta seria a mais adequada, por ser a ordem sintética; porém, numa elaboração que há de necessariamente precedê-la, a ordem analítica, que inverte a anterior, será mais adequada à finalidade de realizar o nosso vasto plano, avançando daquilo que a experiência imediatamente nos apresenta, para a psicologia, para a cosmologia e daí para o conhecimento de Deus. (KANT, 2001a, p. 348. Grifo nosso).

Aqui já encontramos os indícios dos fundamentos da religião em Kant, a saber, que a religião é o produto da união entre teologia (conceito de Deus) e a moral (liberdade). Contudo, Kant já nos adverte que, apesar da ordem representativa interna dessa doutrina ser a ideal, ou seja, a que inicia sinteticamente *a priori* sob a sistematização destes conceitos inteiramente não empíricos se faz necessária a construção analítica que parta da experiência para que se chegue ao subjetivo. Deste modo o ideal seria partir do conceito de Deus, entretanto, com o intuito futuro de pensar o conceito de *conformidade a fins* que Kant implantará na última crítica, o filósofo, pois, parte da investigação da natureza física (causalidade) até chegar a Deus como causalidade dos fins da moral.

Nosso filósofo também relata um conjunto de doutrinas que constituem todo o apoio comum para a moral e a religião segundo a compreensão que o ser racional tem em seu coração de sua condição prática, tais como o início da criação, a existência da alma, das livres ações como superiores às inclinações sensíveis, a ordenação de todos os fins no mundo são oriundos de um *ens originarium*. Assim descreve que:

Em primeiro lugar, um certo interesse prático a que adere de todo o coração todo o homem sensato, que compreenda onde está o seu verdadeiro interesse. Que o mundo tenha um começo; que o meu eu pensante seja de natureza simples e por tanto incorruptível; que nas suas ações voluntárias seja simultaneamente livre e superior à compulsão da natureza; que, por fim, a ordem das coisas que constituem o mundo derive de um ser originário, donde tudo recebe a unidade e encadeamento em vista de fins, tudo isto são pedras angulares da moral e da religião. A antítese rouba-nos todos estes apoios ou pelo menos parece roubá-los. (KANT, 2001a, p. 433-434. Grifo nosso).

Em contraponto, o filósofo de Königsberg critica esta antítese, ao afirmar que:

Do lado do empirismo, na determinação das ideias cosmológicas, ou seja, do lado da antítese, não se encontra, em primeiro lugar, nenhum interesse prático resultante de princípios puros da razão, como o que contêm a moral e a religião. O simples empirismo parece, pelo contrário, roubar a ambas toda a força e toda a influência. Se não há um Ser originário distinto do mundo, se o mundo não tem começo nem, portanto, um autor; se a nossa vontade não é livre e a alma é tão divisível e corruptível como a matéria. Então as ideias morais e os seus princípios perdem todo o valor e soçobram, juntamente com as ideias transcendentais, que constituem os seus apoios teóricos. (KANT, 2001a, p. 434. Grifo nosso).

Nosso filósofo cita ainda a religião por ocasião de sua crítica ao argumento físico-teológico – que comentaremos com maior detalhe no segundo capítulo deste trabalho – para a existência de Deus, ao demonstrar a inviabilidade de se pensar, por meio deste argumento, um “conceito determinado da causa suprema do mundo”, ou seja, um conceito de um Ser originário suficientemente determinado como fundamento da religião. O máximo que o argumento pode alcançar é um conceito de Causa indeterminada conforme os ajuizamentos da ordenação do mundo na razão. Vejamos:

Ora, não quero crer que alguém tenha a pretensão de compreender a relação da grandeza do mundo por ele observada (quanto à extensão e quanto ao conteúdo) com a onipotência, da ordem do mundo com a sabedoria suprema, da unidade do mundo com a unidade absoluta do seu autor, etc. Portanto, a teologia física não pode fornecer um conceito determinado da causa suprema do mundo, nem ser, pois, suficiente para apresentar um princípio da teologia que, por sua vez, deva constituir o fundamento da religião. (KANT, 2001a, p. 534. Grifo nosso).

1.1.1.2.A Religião em CF

Com relação à CF (1798), tendemos a concordar com Caffarena quando afirma que: “o texto é, podemos dizer, uma apologia da Filosofia. Ou, mais exatamente, do papel insubstituível da razão em questões religiosas, papel que limita o domínio “primário” da Teologia”. (KANT, 1999, p. XXXV. Tradução nossa). Além disso, neste escrito, Kant irá confrontar a filosofia (tida como faculdade inferior) com as três faculdades superiores, a saber, teologia, direito e medicina.

Aqui, porém, abordaremos sucintamente o conflito e a resolução dada por nosso filósofo entre as faculdades de filosofia e teologia.

O critério de avaliação que Kant se utiliza para fazer a divisão destas faculdades entre superiores e inferiores é político, onde se avalia a relação entre governo, as faculdades e o povo, e que, segundo ele, é uma relação *ilegal*⁹.

Ora o conflito das Faculdades visa a influência sobre o povo, e só podem obter esta influência, contanto que cada qual leve o povo a acreditar que ela sabe melhor fomentar o seu bem-estar, ao passo que no modo como tal pensam conseguir se opõem justamente entre si. O povo, porém, não põe acima de tudo o seu bem-estar na liberdade, mas nos seus fins naturais, portanto nestes três pontos: ser bem-aventurado após a morte; na vida, com os outros homens, estar seguro do que é seu mediante leis públicas; por fim, esperar o gozo físico da vida em si mesma (i.e., da saúde e de uma longa vida). (KANT, 2008a, p. 42).

Está, pois, na discrepância do povo em seus devaneios instintivos que, inevitavelmente, culminarão em problemas de ordem espiritual, legal ou de saúde, se estabelece a necessidade maior e dependência das faculdades de Teologia, Direito e Medicina, sendo estas últimas de interesse imediato do governo por tratarem diretamente com o povo, ao passo que a Faculdade inferior trata com o povo erudito.

Ao contrário disso, uma faculdade de filosofia, a qual tende a mostrar as falhas morais e direcionar ao exercício do bom senso, do domínio próprio, da meditação e do conhecimento,

⁹ “Ilegal é uma disputa pública das opiniões, portanto um conflito erudito ou quanto à substância [...] ou simplesmente quanto à forma”. (KANT, 2008, p. 42).

naturalmente, não é tida, pelo povo, como uma faculdade de valor, justamente por acusar suas falhas e lhes direcionar a um caminho de exercício de autoconhecimento da alma.

Mas a Faculdade filosófica, que pode enveredar por todos estes desejos só mediante prescrições que vai buscar à razão, está, pois, votada ao princípio da liberdade, atém-se unicamente ao que o próprio homem pode e deve acrescentar do seu lado: viver honestamente, não fazer mal a ninguém, comportar-se com temperança no gozo e com paciência nas doenças, contando então sobretudo com a auto-ajuda da natureza; para tudo isto não é necessária, decerto, uma grande erudição, mas pode também em grande parte dispensar-se, se unicamente se quisesse domar as suas inclinações e confiar a direção à razão – coisa com que, enquanto auto-esforço, o povo não se preocupa. (KANT, 2008a, p. 43).

Assim, a preguiça do povo e o pendor natural para o mal fazem com que surjam problemas a serem atenuados, daí uma necessidade maior em se buscar auxílio das outras três faculdades maiores.

Mas com relação ao embate específico entre a Faculdade Teológica e a Filosófica, se entendemos bem, gira em torno da bibliologia. Está na forma de se compreender a Bíblia o principal ponto de divergência. Mas que, por outro lado, é também nas Escrituras que Kant aponta a paz.

Da contenda entre o teólogo e o filósofo, que já iniciamos um comentário acima, Kant demonstra que o teólogo possui três características particulares, a saber, (a) que ele precisa da Bíblia para demonstrar Deus e sua natureza. Assim, Kant diz que “o teólogo bíblico prova que Deus existe por Ele se ter expressado na Bíblia, na qual também fala da sua natureza” (2008a, p.34); (b) que não expõe as doutrinas bíblicas ao escrutínio da razão e não fabrica dúvidas acerca da origem divina e termos afins, pois, “de nenhum modo poderá, na exposição pública ao povo, levantar a questão dessa origem divina (2008a, p.34), e, por último e mais a importante destas que, (c) “o teólogo bíblico não deve sequer confiar na natureza, isto é, no próprio poder moral do homem (a virtude), mas na graça” (2008a, p.34).

A resolução deste conflito só começa a ser dada por meio da interpretação filosófica das Escrituras, onde Kant estabelece três regras básicas: a primeira diz que quando as proposições bíblicas, supostamente, ultrapassarem os limites da razão, estas possam ser então adequadas em benefício da própria razão, tais como a doutrina da trindade e a da encarnação de um ser divino, etc., neste caso são proposições totalmente avessas à razão prática, e, ainda, àquelas contrárias a doutrina racional da liberdade, como no caso da doutrina da

predestinação; a segunda refere-se à irrelevância da fé nas doutrinas das Escrituras enquanto doutrinas reveladas em que, as dúvidas a elas colocadas não acarretam problema algum para a religião, na qual implica o “fazer” e, não, necessariamente, o “crer”, ou seja, nas palavras de Kant, “a dúvida sobre os dogmas estatutários e a sua autenticidade não pode inquietar uma alma de boa disposição moral” (2008a, p. 57), para este indivíduo, tais dúvidas seriam, simplesmente, irrelevantes; na terceira regra, o filósofo estabelece que, as passagens que possam apresentar, em sentido literal, qualquer influência exterior auxiliadora das ações humanas, devam ser orientadas “intencionalmente para a consonância com o primeiro princípio”¹⁰, a saber, que as ações devam emanar unicamente das próprias forças morais internas do homem, e, por último, na quarta regra, Kant admite a possibilidade de ajuda externa ao homem quanto ao móvel de sua disposição de ânimo e finalidade de sua existência, ou seja, admite a ideia de Deus “porque o homem só pode obter a coragem e a firme disposição de ânimo para uma conduta agradável a Deus (como a única condição para esperar a beatitude) por não desesperar de conseguir o seu propósito último (tornar-se agradável a Deus)”¹¹. Mas, contudo, não se pode determinar esse Deus com precisão como se quer fazê-lo os teólogos bíblicos por intermédio da revelação das Escrituras.

Assim a concórdia entre estas faculdades está na compatibilidade que tanto o cristianismo e seu livro, a Bíblia, têm com a filosofia moral.

O cristianismo é a ideia da religião que em geral se deve fundar na razão e ser, nesta medida, natural. Mas contém um meio para a sua introdução entre os homens, a Bíblia, cuja origem é considerada como sobrenatural (seja qual for essa origem) e que, tanto quanto é útil às prescrições morais da razão no tocante à sua difusão pública e ao seu incitamento interior, se pode olhar como veículo para a religião, e enquanto tal acolher-se também como revelação sobrenatural. (KANT, 2008a, p. 60).

Com efeito, este caráter dualístico que Kant enxerga na Bíblia é o que propicia a resolução do conflito. Onde cada uma destas linhas de conhecimento, a seu próprio modo,

¹⁰ Esta concordância proposta por Kant, na verdade, é quase que unilateral, apesar da atenuação dada na quarta regra. Neste sentido, a teologia abriria mão de qualquer doutrina que conflite com a moralidade crítica frente ao diálogo com a filosofia. Esta última, por vez que, a entenderia a revelação como algo para além de sua capacidade, mas que nenhum esforço seria dado em direção a tais doutrinas tidas como reveladas. Assim, é admitido um *complemento sobrenatural da justiça deficiente*, segundo o que ele *deve ser* (fator moral), para o que *deve poder tornar-se* (fator teleológico), ou seja, é autorizada pela razão a *cooperação divina externa* como móvel animador e complemento da justiça, em prol da felicidade última do homem, coisa que este, sozinho, não pode alcançar. Ver KANT, 2008a, p. 59 IV.

¹¹ Ver KANT, 2008a, p. 59.

possa, a partir dela, tirar suas próprias conclusões em sua área específica sem ferir diretamente a outra, ao que no final pode-se também conservar um mesmo denominador comum diante do escrutínio da razão. Deste modo, o cristianismo e a religião moral podem compartilhar dos escritos bíblicos, sem que com isso, esbarrem em conflitos desnecessários. Portanto, “os teólogos da Faculdade têm o dever e, por conseguinte, a competência de manter a fé bíblica; sem, todavia lesar a liberdade que os filósofos têm de a submeter sempre à crítica da razão” (KANT, 2008a, p. 86). Com isso, podemos concluir ao final deste embate que, naquilo que diz respeito aos fundamentos da religião na razão, a autoridade fica a cargo do teísta moral, ao passo que para assuntos que vão além da mera razão – como a origem do mal, por exemplo – a competência é do teólogo escriturista.

1.1.1.3. A Religião nas LFR

Nas LFR a disposição aparece meio confusa, uma vez que é apresentado, de início, a divisão da Teologia Especulativa com a Transcendental, a qual podemos entender como uma ontoteologia, por tratar-se de conceitos puros nas argumentações para o Ser Supremo e a Natural (KANT, 2000, p. 71) que compreende os aspectos cosmoteológicos e físico-teológicos.

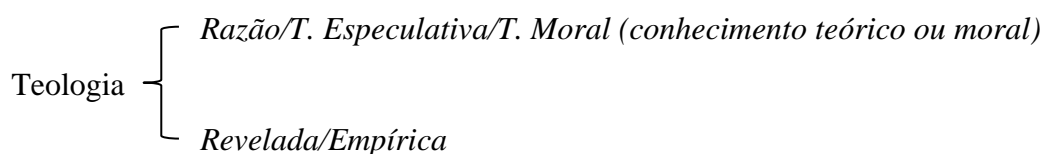
Porém, na primeira parte deste escrito, são colocadas as categorias ontológica, cosmológica e físicológica na mesma árvore da Teologia Transcendental, e, depois, separadamente destas, na segunda parte, é apresentada a Teologia Moral. Com isso, fica claro que, ao tomarmos como base a razão como uma unidade com duas formas sistemáticas, onde a segunda (prática) é extensão da primeira (especulativa/teórica), a Ontoteologia, Cosmoteologia e Físicoteologia fazem parte do conhecimento teórico da razão dentro de seus limites, ao passo que a Teologia Moral, a qual é finalidade de toda sua filosofia moral e precursora da religião, é apresentada com destaque, apesar de pertencer à Teologia Racional, não deve, pois, ser considerada como especulativa, uma vez que não se trata mais de conhecimento teórico, mas prático.

Disso decorre que, tais teologias de âmbito especulativo serão contestadas e derrubadas por Kant em sua raiz, coisa que observaremos mais adiante em nosso estudo, quando nos depararmos, no próximo capítulo deste trabalho, com os argumentos para a existência de Deus apresentados por suas respectivas escolas teológicas.

A teologia natural é também considerada impura por necessitar de elementos oriundos da experiência do mundo para inferir ao conceito de Deus. Observemos o seguinte quadro disposto com o entendimento acerca do conceito de Deus em cada uma destas teologias¹²:

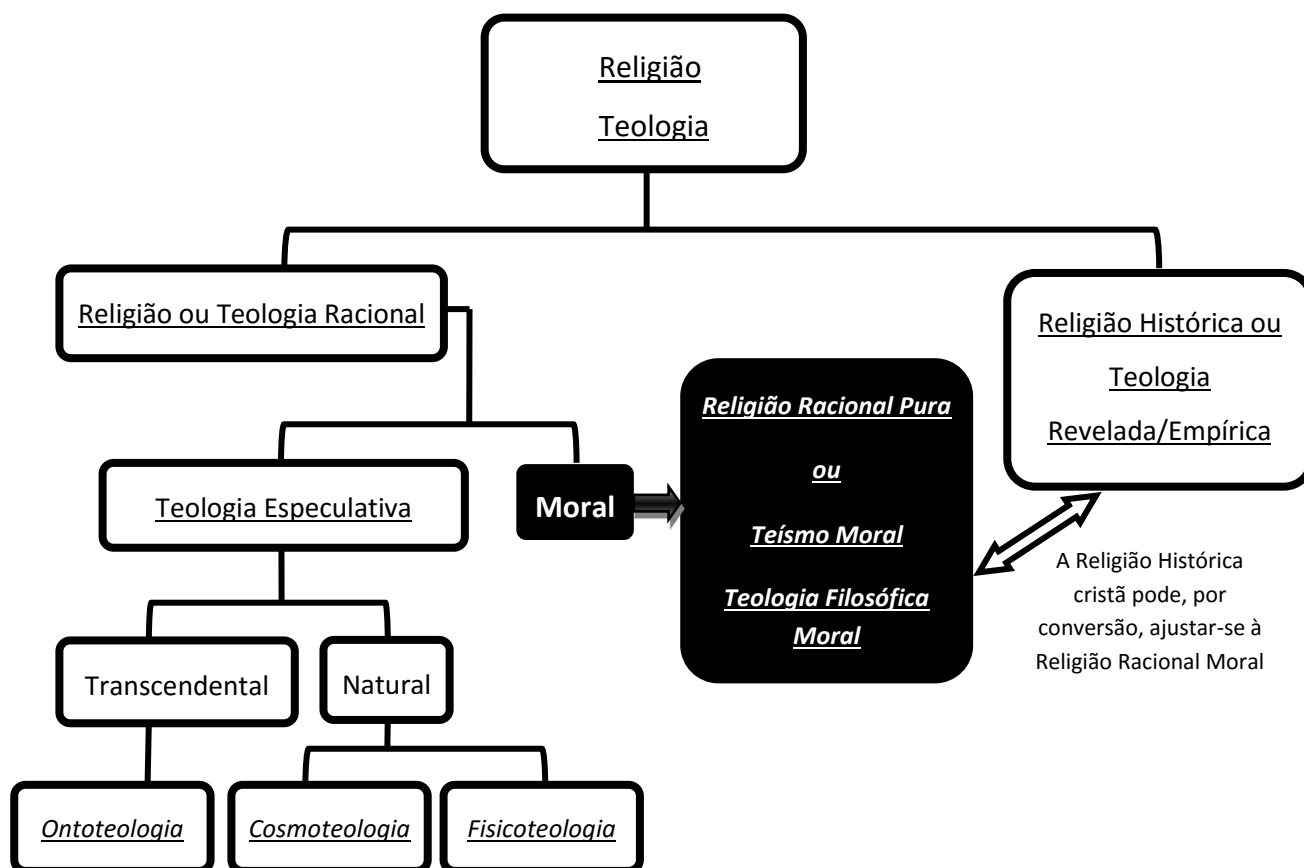
TRT	TRN		TRM
<i>Ontoteologia</i>	<i>Cosmoteologia</i>	<i>Fisicoteologia</i>	
<p>DEUS COMO CAUSA</p> <p>O <i>ens originarium</i> como <i>summum</i> é pensado na teologia transcendental como o princípio de todas as coisas existentes. Aqui está implícito a causalidade e universalidade que dão o tom <i>a priori</i> desta construção ao se tratar de conceitos puros da razão.</p>	<p>DEUS COMO AUTOR</p> <p>O <i>ens originarium</i> como <i>summa intelligentia</i> é pensado na teologia natural como Causa do mundo, Autor do mundo enquanto emprego de sua consciência e vontade livre proposital em fazer o mundo. Aqui é apresentado o Deus vivo que conhece e é dotado de livre vontade. Há Inferência a partir da própria natureza humana – antropomorfismo.</p>		<p>DEUS COMO LEGISLADOR</p> <p>O <i>ens originarium</i> como <i>summum bonum</i> Deus é a faculdade suprema do conhecimento e seu próprio fundamento supremo no sentido teleológico, ou seja, como um <u>sistema que determina todos os fins da razão e do mundo.</u></p>

Desta forma, nas LFR encontramos uma estruturação da teologia segundo a sistematização que Kant faz cujo aporte é possível na CRP. Segue no esquema abaixo um demonstrativo geral destas divisões e subdivisões que, nos servirá de auxílio para entendermos como Kant divide a teologia em geral e onde está situada a sua teologia filosófica.



¹² Ver em KANT, 2000, p. 72.

O diagrama abaixo, ainda mais detalhado, nos auxilia melhor nesta compreensão:



Portanto, existem três tipos de teologia racional: a transcendental, a natural e a moral. Estas são, por sua vez, diferenciadas por aquilo que entendem acerca do conceito de um *ens originarium*, onde a primeira pensa Deus como *Causa do mundo*, a segunda como *Autor do mundo* e a terceira, como *Legislador do mundo*. A partir destas concepções é que surgem seus sujeitos como protagonistas de cada linha: o que admite a TRT é chamado de deísta, o defensor da TRN é um teísta e o que defende uma TRM é considerado um teísta moral. A seguir discutiremos melhor acerca destes sujeitos com o acréscimo dos dois tipos de ateus que contrapõem estas perspectivas, bem como a opinião kantiana acerca deles.

1.1.1.3.1. Os sujeitos do conhecimento religioso: ateu, deísta, teísta e teísta moral

Uma discussão que ainda se levanta e que para nós é de certa forma, irrelevante – a discussão, não, porém a temática –, mas por causa da ênfase que inúmeros autores concedem a essa discussão, a saber, a que diz respeito quanto à questão se Kant era ou não teísta, apresentamos aqui nossos comentários segundo aquilo que consideramos ser o mais preciso a se pensar, neste caso, acerca da filosofia da religião moral de Kant.

Tal abordagem possa ser de simples solução, não apenas para nós, como também, talvez, para autores como Caygill, que, tão somente, não traz nenhum destes conceitos como conceitos considerados como relevantes para serem tratados em seu dicionário, ou mesmo para serem incluídos como importantes para o estudo do sistema kantiano. De fato, são secundários. De maneira que, para nós, esse tipo de comentário não confere de modo algum ampliação de nosso conhecimento acerca do pensamento kantiano, uma vez que, não nos convém, enquanto pesquisador não biográfico – tipo do qual poderia se pensar em considerações pessoais e íntimas de nosso filósofo – saber acerca das opiniões pessoais do homem Kant, como pro exemplo, se este foi fiel ao cristianismo, se o elitizou, ou se o lançou num abismo sem volta, se ele foi deísta, ateu ou teísta, ou qualquer outra indagação desta espécie, pois, esse tipo de problema não passará de informações extra escritos que nos servirão de suporte teórico, mas que, é na obra propriamente dita, onde nos parece clara e indubitável a posição de nosso filósofo a esse respeito, principalmente em momentos como:

Pois, como chamar a teologia na qual Deus é pensado como um *summum bonum*, como o Bem moral supremo? Esta, todavia ainda não havia sido convenientemente diferenciada até agora, e por isso tampouco se tinha pensado nenhum nome para ela. Se pode chamar *theismus moralis*, onde se pensa um Deus como autor de nossas leis morais; e esta é autentica teologia que serve de fundamento da religião. (KANT, 2000, p. 73-74. Tradução nossa).

Por isso, focamos tão somente em expor as considerações filosófico-religiosas que Kant procurou deixar como legado para a posteridade, oriundas de argumentações precisas dentro daquilo que o filósofo se propôs a realizar, de modo que Kant distancia sua filosofia

das demais propostas, e, mesmo ao vincular-se a certo teísmo, este não se encontra na mesma forma do teísmo tradicional.

Assim, como estamos tratando aqui acerca do conhecimento de religião e, conseqüentemente de Deus na filosofia de Kant, se faz necessário expor os sujeitos deste tipo de conhecimento, os quais o próprio Kant nos apresenta da seguinte maneira:

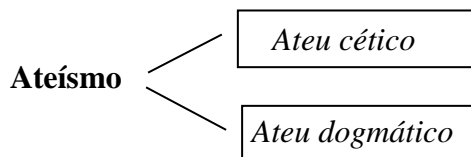
Chama-se ateu o que não admite nenhuma espécie de teologia; o que só admite a teologia transcendental se chama deísta. [...] Se chama teísta o que admite uma teologia natural. [...] O teísmo não consiste apenas na crença em um Deus, mas na crença em um Deus vivo que tenha produzido o mundo por sua inteligência. (KANT, 2000, p.72-73. Tradução nossa).

Portanto, o ateu rejeita qualquer teologia; o deísta se apegue a uma teologia transcendental que, enquanto ontoteologia se ocupa em conhecer a existência do Ser supremo apenas por meio de conceituação, abrindo mão das investigações acerca da experiência, que também descarta a possibilidade de um Deus pessoal e consciente, e, por fim, o teísmo que, considera uma teologia natural, mas infere nela a existência de um Deus vivo, pessoal e criador do mundo.

Do ateísmo Kant subdivide em dois segmentos: ateísmo cético e ateísmo dogmático. No primeiro, o filósofo explica que ele apenas rejeita as provas da existência de Deus, *em especial sua certeza apodídica, mas não a existência de Deus, ao menos não a possibilidade da mesma*, não apenas isso, mas nosso filósofo completa:

Que um ateu cético sempre pode ter religião, porque confessa com sinceridade que é muito maior a impossibilidade de provar que não há Deus que a de provar sua existência. Somente nega que a razão humana possa por meio da especulação provar alguma vez a existência de Deus; pois, por outro lado, vê também que é igualmente correto que nunca se poderá demonstrar que Deus não existe. (KANT, 2000, p. 80. Tradução nossa).

Desta forma, podemos apresentar um breve esquema como segue:



Certamente que, podemos situar nosso filósofo em sua obra CRP, respectivamente, nesta sua primeira parte da definição de ateísmo cético, onde Kant declara toda inviabilidade das provas dogmáticas especulativas da existência de Deus. Mas se por um lado, neste primeiro momento de desconstrução dogmática, Kant possui afinidade com este tipo de ateu, por outro, se declara avesso ao que chama de ateu dogmático, ao que se opõe veementemente por meio do seu *teísmo moral*, uma vez que não admite que a causa da moralidade esteja no homem, apesar deste entender como evidentemente demonstrável a necessidade de seus deveres.

Sucedendo algo completamente distinto com o ateu dogmático, que nega sem discussão a existência de Deus e, em geral, declara que é impossível que Deus exista. Tais ateus dogmáticos, [...] foram os mais malvados dentre todos os homens. Neles desaparecem todos os móveis para a moralidade; e é a estes ateus aos quais se opõe o teísmo moral. (KANT, 2000, p. 80. Tradução nossa).

Agora, pois, podemos extrair a definição kantiana de *Teísmo moral*, no qual o conceito de Deus é pensado como móvel da moralidade, não por meio de provas especulativas, mas sobre um fundamento próprio do ser racional, a saber, a lei moral inata. Aqui o ser racional resiste na moralidade às inclinações sensíveis em sua concordância interna (nas máximas de seu arbítrio) em cumprir o dever (moral). Para tanto, este ser racional é movido por um impulso religioso, a saber, Deus (Teísmo) para que se complete aquela aspiração de toda moralidade, a felicidade. Assim temos:

Moral	=	Resistência às inclinações
Deus	=	impulso para o cumprimento do dever
Finalidade	=	felicidade

Com efeito, Kant cria deste modo, uma categoria nova e a assume em detrimento das demais já existentes. Assim, como fica claro nestas explicações, que Kant não pode ser entendido como deísta, nem como teísta e muito menos como ateu, mas sim, como um teísta moral, ou, simplesmente, um teísta crítico, e, é nesta perspectiva própria que se pode dialogar e discutir a filosofia da religião moral de Kant.

O ateísmo em sua esfera dogmática é, por vezes, esboçado por Kant como algo negativo. Vejamos o seguinte comentário em RLSR:

Os filósofos morais entre os Gregos e, em seguida, entre os Romanos fizeram isso, pouco a pouco, com a sua doutrina fabulosa dos deuses. Souberam, por último, explicar o mais grosseiro politeísmo como simples representação simbólica das propriedades do ser divino uno, e atribuir às diversas ações viciosas ou, inclusive, às fantasias bárbaras mas, apesar de tudo, belas dos seus poetas um sentido místico que aproximava uma crença popular (que não teria sido oportuno extirpar, porque poderia assim suscitar porventura um ateísmo ainda mais perigoso para o Estado) de uma doutrina moral compreensível a todos os homens e a única salutar. (KANT, 1992, p. 116).

O elogio aos gregos que aqui foi apresentado por nosso filósofo diz respeito a destreza que os filósofos clássicos tiveram quando convergiram o paiol das divindades mitológicas para uma doutrina de uma divindade não definida e mais próxima de uma *doutrina moral*. Pois, ao fazerem isso, mantiveram a religiosidade do povo evitando assim o ateísmo, o que seria politicamente prejudicial para o Estado.

Que também não se pode negar à razão o direito de raciocinar com primazia acerca dos objetos suprassensíveis, pois até mesmo para aceitar uma revelação ou manifestação qualquer externa da divindade, é necessária antes, a avaliação racional destas representações, de modo que a fé racional sempre precederá qualquer juízo qualificativo de algo como divindade, uma vez que a existência de um ser supremo não pode ser demonstrada e nem negada por meio da intuição.

Assim, pois, se negarmos à razão o direito que lhe compete de falar em primeiro lugar sobre as coisas que se referem aos objetos suprasensíveis, como a existência de Deus e o mundo futuro, fica com isso aberta uma ampla porta a todos os devaneios, superstições e mesmo ao ateísmo. (KANT, 1985, Que significa orientar-se no pensamento? p. 90).

Com tais declarações, Kant, não apenas se expressa negativamente com relação ao ateu como entende que seu teísmo moral é capaz de convencer qualquer ateu cético, pois, seria impossível alguém arrancar de dentro si mesmo as leis morais.

Deste modo, de uma só vez todos os ataques dos ateus céticos em algo dispensável em si mesmo. Não precisa de prova especulativa da existência de Deus; está convencido disto com certeza, porque, caso contrário, teria de rejeitar as leis da moralidade baseada na própria natureza do seu ser, e, por isso, absolutamente necessárias. Assim é deduzida a teologia da moral; pois, não segundo uma evidência especulativa, mas segundo uma evidência prática; isto é, não por meio do saber, mas por meio da fé. Pois uma hipótese prática necessária é, com respeito aos nossos conhecimentos práticos, o mesmo que um axioma com respeito aos especulativos. A existência de Um sábio Governante do mundo é, por isso, um postulado necessário da razão prática. (KANT, 2000, p. 81-82. Tradução nossa).

Para além do ateísmo, Caffarena fala da “explícita vontade de Kant de superar o “deísmo” (um absoluto definido por simples predicados “transcendentais”), de reencontrar o Deus da tradição religiosa (cristã)”¹³, de modo que, Kant, não apenas se afasta do ateísmo como procura se distanciar do deísmo, e, por que também não dizer do próprio teísmo ao fundar o seu teísmo moral.

1.1.1.4.A Religião nos PMF

Em PMF, Kant comenta com contestação as argumentações de Hume com relação ao deísmo e o teísmo.

Para nosso filósofo *as objeções de Hume contra o deísmo são fracas e nunca dizem respeito senão às provas, jamais ao próprio princípio da afirmação deísta*, mas, por outro lado, considera fortes no que dizem respeito ao teísmo.

Neste ponto, a ênfase de Kant é – referindo-se sempre ao teísmo e suas argumentações em primeira pessoa do plural – que em seu entender, no teísmo, há uma aplicação, por meio da forma racional de se pensar a causalidade do ser supremo em relação ao mundo dos sentidos, o mundo possível, ou seja, o conceito de um ser supremo, ou, de uma razão

¹³ CAFFARENA, 2010, p. 186.

suprema, de um princípio que possibilita todas as inegáveis conexões que podemos observar no mundo sensível. Deste modo, Kant desvia-se do antropomorfismo e das predicções insustentáveis do deísmo com seus conceitos ontológicos, pontos atacados por Hume, tanto com relação ao deísmo como aplicados ao teísmo, coisa que Kant, naturalmente, contesta, ao que interpola o limite da razão e estabelece o caminho médio entre o dogmatismo que Hume rejeitava e o ceticismo que buscava estabelecer, a saber, que o nosso conceito de existência não se refere a coisas em si mesmas, nem com respeito aos objetos de nossa sensibilidade, nem com relação aos nossos conceitos de ordem ontológica, ao que ambos podem subsistir conjuntamente dentro dos limites da razão.

Contudo, nesta questão, Kant considera um certo *antropomorfismo simbólico* que, possui uma função meramente norteadora da linguagem, mas que em nada tem haver com o objeto em si do ser supremo.

Assim, não podemos conhecer, em si mesmo, o Ser supremo, bem como as coisas do mundo, porém, a ordem e a relação com a qual a nossa razão ajuíza o mundo não nos deixa outra alternativa senão a de postular tal ser como necessário para *tudo o que constitui o fundamento deste conjunto de fenômenos* (KANT, 1988, p. 152).

1.1.1.5.A Religião na RLSR

Agora, nosso inquieto e compenetrado olhar investigativo que, intenta pelas veredas de tão engenhoso sistema filosófico, se volta para *A Religião nos Limites da Simples Razão* (RLSR/1793), sem o devido aprofundamento que a obra merece, porém com a devida atenção a alguns pontos que são, por vezes, despercebidos, a qual é considerada por muitos, como primordial para o estudo do conceito objeto primeiro desta pesquisa.

A genialidade dos sistemas filosóficos está principalmente em suas características aberturas e fechamentos discursivos acerca dos emaranhados conceituais próprios de suas investigações. Assim, como bom protestante luterano pietista, Kant se aventura nesta difícil tarefa criativa de fazer emergir, a partir de fundamentos morais, uma religião universal possível.

Caygill, apesar de não fazer um comentário específico do termo religião, retirando-o do contexto geral das obras kantianas, traz um comentário acerca da RLSR, de maneira análoga, compara e aproxima os conteúdos deste escrito, daqueles apresentados na segunda

crítica, uma vez que “o texto de Kant sobre teologia filosófica pode ser lido como um suplemento à CRPr” (CAYGILL, 200, p.279). Certamente que em todos os escritos de um filósofo sistemático, como é o caso de Kant, será possível encontrar, na completude de suas obras, implícito, algum princípio geral norteador de seu pensamento. De maneira que o conjunto é tão importante quanto às partes.

De início, Kant irá traçar a distinção entre disposição e pendor na natureza humana, onde estão divididos, respectivamente, o bem e o mal.

Na disposição, que é inata na natureza humana e uma tendência anterior ao pendor, onde este último é uma pré-disposição para a inclinação, para o prazer ou bem-estar. A disposição natural para o bem pode ser listada como animalidade (a conservação de si, a propagação da espécie e a associação com os demais seres humanos); humanidade e personalidade. Já o pendor para o mal, apesar de Kant não encontrar sua origem, pode-se listar a fragilidade, a qual implica numa consciência de aceitação a máxima da lei; a impureza, que é o segundo grau do pendor ao mal, onde a intenção subjetiva para com a lei não se dá apenas por respeito a lei, mas utiliza-se de outros móveis para o seu cumprimento, e, por último, a adoção de máximas más, caracterizado como o grau máximo do mal, ou seja, a perversidade ou a plena corrupção do coração humano, no qual Kant encontra o princípio empírico da transmissão do mal, quando há, no arbítrio a livre deliberação da adoção de máximas más, a saber, aquelas contrárias à santa lei, isto é, ainda que o sujeito aparentemente pratique ações boas, ao contrário, em seu coração, possui uma intenção contrária a elas.

Disso decorre todo encadeamento para chegar ao cume da questão, a saber, uma religião fundada na real intenção do espírito segundo a normativa da lei que culminará num estado ético de plena moralidade, no qual as leis estatutárias são irrelevantes mediante esta intenção original pura do coração.

Com isso podemos citar Mourão que, ao introduzir sua tradução do opúsculo *O Fim de Todas as Coisas* (1793), esboça como a religião é apresentada por Kant na RLSR. Pois, “trata-se de uma religião sem culto, puro “serviço de corações”, em que tudo o que é histórico e sobrenatural se circunscreve à medida do homem com a sua razão e se subordina à sua realização moral, enquanto ortopraxia”¹⁴. Deste modo, entende-se, de maneira geral que, a religião, é despida, por nosso filósofo, de toda formalidade externa, seja ritualística ou eclesiástica, fundamentando-se unicamente numa boa intenção moral coletivizada em seu sentido universal. Então, veremos que, a religião kantiana é tida como uma, intensão ética a

¹⁴ KANT, O Fim de Todas as Coisas, apresentação de Arthur Mourão. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_fim_de_todas_as_coisas.pdf Acesso em: 31/05/2015.

priori, concordante com as normas da lei interna e que torna-se universal nas consciências coletivas que em suas máximas aderem em cumprir o dever, por dever. Onde não há igrejas, não há culto, não há rito. Mas, pura intenção sincera do espírito.

Com esta definição preliminar direcionamos nosso foco justamente para estes conceitos de igreja, culto, rito, oração, fé, etc. com o objetivo de apresentar como estes termos são tratados por Kant, em especial, na RLSR. Pois, entendemos que não basta apenas compreendermos genericamente a premissa superior que define a religião no sistema de Kant, mas conhecer, ao menos em parte, o entendimento que Kant levanta em sua filosofia da religião acerca destes termos fundamentais para toda construção objetiva do cristianismo e, também de todas as demais formas práticas de religiosidades. Assim, nossa busca aqui é pelo *porquê* de tais termos serem agora excluídos de sua proposta de religião e de como e realiza tal feito.

A RLSR nos fornece uma extensa, e não menos complexa listagem de terminologias cristãs, nas quais iremos identificar resumidamente nos conteúdos observados no texto, uma vez que Kant não os destaca sistematicamente. Pois, o filósofo, como de costume, suscita seus conceitos na medida em que se propõe a expor os seus conteúdos.

Portanto, buscamos neste momento de nosso estudo, extrair alguns termos que são próprios da linguagem religiosa do cristianismo, os quais Kant vivifica atribuindo-lhes novos significados quando inseridos no contexto de seu pensamento acerca da religião.

Quanto à fé (*Glaube*¹⁵), como um primeiro destes conceitos cristãos, Kant seguirá seu padrão dualístico e separará a fé de igreja de uma pura fé religiosa.

Ferraz resume esta distinção da seguinte maneira:

Com efeito, o papel da fé eclesiástica será precisamente o de “veículo” da fé racional pura, donde depreendemos a necessidade da igreja visível. Aliás, ela é uma espécie de “pré-requisito histórico para uma comunidade moral de homens fundada na fé religiosa pura”. A tarefa do homem é “libertar” a fé religiosa pura da fé eclesiástica. E isso só pode ocorrer através do gradual progresso humano rumo à *Aufklärung*, através do qual a religião será, “por fim, gradualmente liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação e de todos os estatutos que se apoiam na história e que, por meio de uma fé eclesial, reúnem provisoriamente os homens em ordem ao fomento do bem”. Nesse sentido, a *Aufklärung* se nos mostra como uma espécie de despertar para a moralidade, um despertar que tem seu ponto mais elevado na religião moral. (FERRAZ, 2005, p. 100).

¹⁵ Ver CAYGILL, 2000, p.143 e KANT, 1992, p. 207. Fé (quase sempre), crença (algumas vezes).

Segundo Caygill, “a discussão da fé por Kant é herdeira dos debates entre fé e saber, e apresenta-se em numerosos contextos diferentes”¹⁶. De fato, como já é sabido, cada termo constitutivo do sistema é amplamente explorado em toda a vasta obra kantiana, e abordados em diversos contextos. De modo que, importa para o estudo deste ponto, em específico, a abordagem que o filósofo faz deste termo na RLSR, onde o conceito de fé é apresentado de maneira descritiva em conjunto com outros termos adjuntos, para sugerir as devidas conotações e diferenciações dos tipos de crença, as quais o filósofo deseja desassociar com o intuito último de apresentar a única fé verdadeira contrastando-a com as formas aparentes. De maneira que podemos entender a fé como uma espécie de disposição religiosa – e não necessariamente como um *dom*, como é comentado por Caygill¹⁷ – que se apresenta basicamente em três definições distintas. São elas: a fé histórica, que também pode ser entendida como eclesial ou doutrinal, que é a mera fé institucional ou ritualística e a fé racional pura ou fé religiosa pura, que é a própria fé salvadora, é a própria fé moral. Fé moral, pois, é a crença na possibilidade objetiva de todo sistema prático, uma vez que há a impossibilidade teórica da religião e seus objetos constitutivos.

Nas aparentes entranhas quase imperceptíveis deste tópico, o que está em jogo são, sem dúvidas, as disputas teológicas travadas no século XVIII, concernentes às concepções acerca da perfeição cristã. Os entraves quanto a possibilidade de o homem poder alcançar, ou não, um estado pleno de santidade na vida presente, e, logicamente, o que seria necessário para se chegar a tal proeza.

Entre as escolas cristãs protestantes teríamos os que acreditam na perfeição e os que negam os que intensificam o valor dos sacramentos como meios de graça e os que consideram formas simbólicas de fé. De modo que todos sustentam uma ideia de santidade e uma necessidade dos sacramentos, sejam como meras ordenanças ou como fatos de melhoria espiritual.

Outros termos cristão que Kant procura reinterpretar, à luz de sua compreensão do conceito de religião, podemos citar as *crenças quiméricas* que compreendem, pois, o conjunto de ritos da devoção religiosa, especialmente a de ordem cristã que pretendiam e ainda pretende hoje servir de meios empíricos de função sobrenaturalmente abençoadores que visam como fim, este aperfeiçoamento espiritual dos seres humanos. Estas crenças podem ser entendidas como tipos de uma *fé ilusória*, isto é, uma fé que não contempla a responsabilidade moral interior, mas que, procura através da expressão exterior das “obras”

¹⁶ CAYGILL, 2000, p. 144.

¹⁷ Ver CAYGILL, p. 145, segundo parágrafo.

visíveis, uma asseguuração de um melhoramento moral por intermédio destas práticas tidas como meios de santificação.

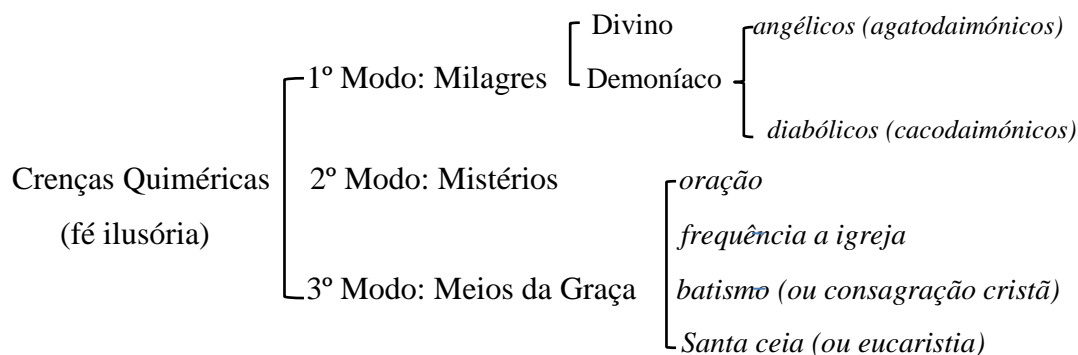
Segundo Kant esboça ao final da RLSR, de maneira corrida, mas bem definida, onde nos é possível sistematizar com certa exatidão, existem pelo menos três tipos ou modos¹⁸ de *fé ilusória*, ou seja, de uma fé que, aqui, tem o sentido de crença ritualística, ou, de práticas ilusórias de devoção. Uma falsa piedade que se torna até mesmo maligna, ao passo em que se opõe à própria capacidade natural, que o ser racional tem, em cumprir a obrigatoriedade da lei.

Pode haver três modos de fé ilusória que tem lugar na transgressão, a nós possível, dos limites da nossa razão a respeito do sobrenatural (que não é, quanto às leis da razão, um objeto nem do uso teórico nem do uso prático). Primeiro, a fé segundo a qual se conhece por experiência algo que, no entanto, nos é impossível aceitar como acontecendo segundo leis empíricas objetivas (a fé em milagres). Em segundo lugar, a ilusão de que aquilo a cujo respeito não conseguimos, mediante a razão, fazer conceito algum o devemos, no entanto, acolher entre os nossos conceitos racionais como necessário ao nosso bem moral (a fé em mistérios). Em terceiro lugar, a ilusão de poder suscitar, graças ao uso de simples meios naturais, um efeito que para nós é um mistério, a saber, a influência de Deus na nossa moralidade (a fé em meios de Graça). (KANT, 1992, p. 195-196. Grifo nosso).

Assim, nos são apresentados pelo filósofo, as três ilusões, a saber, dos milagres, dos mistérios e dos meios da graça. Na primeira, ocorre uma aceitação de eventos ou fatos sobrenaturais que não se pode compreender pelas leis empíricas dadas na objetivação. O segundo modo de crença ilusória é, de certa forma, uma crença que está subentendida nas demais e que, também, podemos inferir uma relação com o próprio conceito de conversão, – que veremos logo a seguir, quando abordaremos este modo de crença ilusória – onde o inexplicável serve de suporte, uma espécie de auxílio sobrenatural para nos impulsionar em direção ao bem moral, e, deste modo, a razão tenha que admitir tais conceitos insondáveis pela razão, como necessários. Portanto, é querer que sejam admitidos conceitos aos quais não podemos conceituar na razão, como necessários ao nosso bem moral, o que seria, na visão de Kant, uma agressão ao espírito, um infortúnio na alma.

¹⁸ Não confundir com modos de fé ou modos de crenças religiosas.

Por fim, na conclusão deste tópico, para melhor compreendermos esta estrutura que Kant desenvolve ao final da obra (RLSR), procuramos esboçar estes conteúdos por meio do seguinte esquema:



Com isso, consideramos suficientes nossas singelas pontuações acerca desta obra fundamental para entendermos o conceito de Religião em Kant, ao passo que agora trataremos do ponto chave do qual emerge de fato a religião no ser racional.

1.2. Uma Apresentação do Conceito de Religião em Kant: relação entre Moral, Deus e Religião

A religião possui dois pontos específicos em Kant, a saber, um conceito fundamental puro, o conceito de *Deus*, enquanto incentivador ou móvel animador moral, e, uma característica universal, a função de promover a coletividade dos seres racionais morais, ou seja, a ideia de igreja como comunidade ética invisível.

Aqui, pois, nos deteremos apenas neste primeiro fundamento aspecto devido a sua maior complexidade e seu elo com todo o sistema. O segundo, além de já ser bastante difundido, não carece de atenção exaustiva, já que, é decorrente do primeiro fundamento.

1.2.1. A moral como precursora da religião

Segundo Dekens, ao comentar a terceira grande questão¹⁹ que a filosofia deve buscar responder segundo Kant, a religião ocupa o lugar de completude, de finalidade de toda a filosofia, uma vez que, para Kant, responder aquelas três questões fundamentais é o objetivo de toda a filosofia.

A última questão é muito mais difícil de compreender. Retenhamos provisoriamente que Kant, ao respondê-la, determina o que o homem pode esperar de uma vida conduzida segundo o respeito a lei moral. Essa questão vem, pois, logicamente na sequência da segunda e concerne, muito diretamente, como diz a *Lógica*, a religião. (DEKENS, 2008, p. 17).

Como não é pretensão nossa, nesse trabalho, discorrer em detalhes a doutrina moral kantiana, mas de, tão somente, estabelecer o vínculo que esta tem com a religião, procuramos aqui, em poucas palavras, sintetizar de maneira bastante superficial, até onde chega à moral – uma vez que a religião é por ela iniciada – para que daí, possamos estabelecer um ponto de origem da religião racional moral que Kant promulgou.

Para Kant, a vontade possui dois objetos de conhecimento prático: o bem e o mal. A *lei moral*, por sua vez, é independente das nossas inclinações sensíveis, e, por isso, surge o conceito de *liberdade*, ou seja, a partir desta separação que a lei tem – por ser um conceito puro da razão – de tudo aquilo que possa ser sensível em nós. Nisso, encontramos o primeiro postulado, a saber, o de *liberdade*, onde esta é condição da lei diante do empírico, bem como do arbítrio, caso esteja em conformidade com a lei.

Disso sucede que a lei objetiva como fim último a perfeição moral ou o *Sumo bem*, como algo necessariamente possível de ser alcançado.

Depois, se entendemos bem Kant, como um filósofo da esperança, encontramos ainda, neste paiol de termos, o conceito de *vontade* que, tem como meta final a felicidade, a qual KANT define na CRP da seguinte maneira:

¹⁹ *Que posso esperar?* A 805 – B 833. (KANT, 2001a, p. 651).

A felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração). Designo por lei pragmática (regra de prudência) a lei prática que tem por motivo *a felicidade*; e por moral (ou lei dos costumes), se existe alguma, a lei que não tem outro móbil que não seja indicar-nos *como podemos tornar-nos dignos da felicidade*. (KANT, 2001a, p. 652).

Mas será na CRPr que nosso filósofo apresentará melhor esta definição vinculada ao conceito da existência de Deus como postulado da razão prática. Nesta, o filósofo afirma que:

Felicidade é o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, tudo se passa segundo seu desejo e vontade e depende, pois, da concordância da natureza com todo o seu fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade. (KANT, 2002, p. 201).

Porém, como é notório, para Kant, que tanto o *sumo bem* como a *felicidade* são impossíveis no presente mundo, na presente existência, surge então o segundo postulado, a saber, o da *imortalidade da alma*. Por intermédio deste postulado, a razão pode entender a possibilidade de um mundo *numênico* para além desta presente vida, no qual a justiça e a felicidade possam ser perfeitamente desfrutadas.

Entretanto, ainda resta um terceiro postulado capaz de ligar estas causas (*lei e vontade*) aos seus efeitos (*Sumo Bem e felicidade*), e, que, sem este último postulado, a razão não conseguiria jamais complementar, na construção de seus raciocínios, tais conceitos, até aqui apresentados, os quais são vazios de condições objetivas. Tal conceito unificador sistemático da razão se apresenta como o *postulado de Deus*.

Agora o homem tem um fundamento seguro sobre o qual pode edificar sua fé em Deus; porque, embora sua virtude tenha que estar livre de todo egoísmo, mas no entanto, todavia sente em si um impulso, depois de haver resistido a tantas sedutoras tentações, para esperar em troca uma felicidade duradoura. (KANT, 2011, p. 81. Tradução nossa).

Na RLSR também é possível verificar este nascimento da religião em conjunto com o conceito de Deus na filosofia de Kant, tendo como precursora toda a doutrina moral – neste texto bastante difundido pelos comentaristas, mas que é pouco abordado em sua completude – quando o filósofo diz que:

A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem. (KANT, 1992, p.14. Grifo nosso).

A moral, pois, exige um “como se houvesse”, ao que provoca, na razão, o reconhecimento de conceitos de completude para o raciocínio. Neste caso, o conceito de Deus pode ser pensado tanto como realidade ontológica incentivador da ação moral, como realidade numênica necessária, ou seja, um ser existente, de fato, fora do homem. Como sugere KANT, nos PM, “as ideias de Deus e de futuro, graças aos fundamentos morais, recebem uma realidade não objetivamente teórica, mas simplesmente prática, [induzindo] a agir como se fosse um outro mundo” (1995, p. 131). Com efeito, a ideia de um legislador moral, juntamente com a ideia de futuro, deve ser compreendida como um ser existente fora do homem, onde a vontade deste Ser tem, por finalidade, a criação e o homem.

Com isso, queremos ponderar que, Kant, parece não estar preocupado, a princípio, em fundamentar uma existência de Deus enquanto um ser pessoal e criador, o que lhe confere um ar de deísmo, já que a tarefa de racionalizar o Ser necessário como um Deus pessoal e criador era incumbência que teria ficado a cargo dos eruditos que, procuram desenvolver tal concepção, erroneamente, no campo teórico-especulativo da razão – aquele “lado” da razão que tem a tarefa de teorizar acerca dos objetos sensíveis da percepção dos sentidos existentes no mundo enquanto fenômenos –, coisa que, por esta via, ainda não pode configurar-se. Mas, seu interesse é, sim, naquilo que podemos compreender, em situar o conceito de um Deus Legislador enquanto fundamento tanto ontológico como externamente necessário (como um postulado) que conceda uma finalidade consistente para toda ação que é praticada no mundo em detrimento dos objetos da vontade, a saber, a bondade – que consiste naquelas ações que estão em conformidade com a lei moral, cuja fundamentação encontra-se em máximas legais) e/ou a maldade – referente à adoção daquelas máximas más, ou seja, que se apresentam em oposição às normativas da lei por cederem, propositalmente no arbítrio, às influência das

inclinações sensíveis). Desta forma, cada ser racional pode, em seu íntimo, conhecer o que tal Deus espera que seja feito por ele, e que, em cuja base racional, desta religião ética, se encontra o aspecto moral dado *a priori* como um conceito puro da razão, isto é, a lei moral. Com efeito, o conceito de um Deus estabelecido na razão como postulado, promove o vínculo com a finalidade da lei moral – que é o Sumo Bem –, o motivo pelo qual ela existe, como fato da razão. Deste modo, o conceito de Deus contempla uma função teleológica na razão, ao servir de ligação entre a lei (como causa) ao seu fim, que é o Sumo Bem (efeito), ou seja, a completude de todo motivo da moralidade. Quanto a isso, Kant afirma o seguinte:

Visto que toda a religião consiste em olharmos Deus, em relação a todos os nossos deveres, como o legislador que há de ser universalmente venerado, importa, na determinação da religião em vista da nossa conduta a ela conforme, saber como é que Deus quer ser venerado (e obedecido). – Mas uma vontade divina legisladora ordena ou mediante uma lei que é em si meramente estatutária, ou por meio de uma lei puramente moral. Quanto à última, cada um pode conhecer por si mesmo, graças à sua própria razão, a vontade de Deus que está na base da sua religião; de fato, o conceito da divindade promana, em rigor, apenas da consciência desta lei se da necessidade racional de aceitar um poder que lhes pode proporcionar todo o efeito possível num mundo, efeito consonante como fim último moral. (KANT, 1992, ps. 109 – 110. Grifo nosso).

Assim, segundo Kant, Deus como legislador pode ordenar para o cumprimento segundo leis humanas empíricas, meramente estatutárias, nas quais podem estar implícita uma certa forma de revelação, ou, e aqui Kant universaliza, por meio de uma regra geral inata na razão, segundo uma normativa universalmente posta na razão, onde, nesta segunda, cada ser racional conhece a vontade de Deus sem precisar de auxílio de outros. É a livre sapiência da vontade divina e, com isso, também de sua livre veneração, sem estatutos, sem ritos, sem intermeios ou intermediários.

Em quase todos os manuais e referências que podemos verificar durante o processo desta pesquisa, observamos que, genericamente, não há, praticamente, divergência alguma entre a maioria dos autores e comentadores abordados, principalmente quanto ao fato de a religião em Kant estar diretamente ligada à sua filosofia ética e doutrina da moral. Como exemplo desta nossa primeira afirmação, a qual abre nossa discussão acerca de religião em Kant, podemos citar Mourão, quando este diz que “a redução da religião à moral leva Kant a

expor de modo simbólico os princípios da religião cristã”²⁰; Zilles ao afirmar que *sob a aparência de crítica moderada, Kant faz críticas demolidoras da religião. Tem-se a impressão de que está totalmente alheio à fé cristã. Reduziu a religião simplesmente à moral autônoma e racionalista* (1991, p. 59), e, afirma ainda que “em síntese, Kant priva a religião de todo o fundamento especulativo, instalando-a na esfera moral. Ele a reduz ao metro das normas éticas da razão prática. Fora disso tudo é superstição e imposição eclesiástica (dogmas, ritos, hierarquia, etc.)” (1991, p. 60). Deste modo Zilles, em sua visão kantiana, não escapa ao grupo de comentaristas que insistem em baldear com hipóteses ou opiniões alheias às informações filosóficas contidas na imensa obra de Kant, os quais não se limitam ao trabalho de compreensão de seus conteúdos, mas que, com sua compreensão própria procuram criar objeções ou argumentações extra escritos que tomam outras formas diante de uma linha de raciocínio completamente diferente da linha criticista do filósofo aqui em questão.

Pois, apesar destes de tecerem boas leituras de nosso filósofo, caem em deslizos inevitáveis, como o erro de se querer ler Kant com os óculos da teologia cristã tradicional, ou com os da filosofia teológica natural, o que, em ambos os casos, não condiz com a proposta de uma filosofia da religião que o filósofo apresenta.

Ainda com relação aos comentários de Zilles, portanto, que propõe uma *Crítica à crítica de Kant* no tópico 3.1.4 em pouco mais de uma página, o reducionismo por ele enfatizado desde a série de questionamentos²¹ anteriores, quando confunde algumas ideias, inclusive a necessidade do postulado de Deus em prol da felicidade com a existência de Deus em Kant, não atinge em nada o sistema filosófico da religião moral de Kant, uma vez que, seus questionamentos não tratam dentro do raciocínio estrutural kantiano, mas situa-se fora dele, como quando fala de existência e realidade sem considerar o que o filósofo entende acerca destes termos; ou mesmo Striet, ao afirmar que, “a prioridade das reflexões sobre o conceito de religião em Kant é sem dúvida a ética”²², e ainda que:

No mínimo se insinua aqui que a felicidade, a ser garantida pelo Deus postulado, é dependente da circunstância de que o ser humano se submete à exigência da interpelação ética a ele. Exatamente isso, porém, justamente não corresponde às premissas da fé em Deus a ser antepostas à relação entre

²⁰ Ver a parte de advertência de autoria de Mourão em KANT, 1992, p. 10.

²¹ Ver ZILLES, 1991, p. 56.

²² ESSEN; STRIT, 2005, p. 166.

Deus e ser humano no judaísmo e no cristianismo. (STRIET, 2010, p. 180-181).

E, continua, ao afirmar que:

Não é desprovida de fundamento a acusação sempre de novo dirigida a Kant de uma eticização da religião. Até mesmo quando se destaca enfaticamente a produtividade de sua doutrina de postulados justamente para a responsabilização teológico-fundamental da fé, seu conceito de religião sem qualquer dúvida traz subjacente pelo menos o perigo de redução da dimensão religiosa, que não deve ser ignorado. (STRIET, 2010, p. 181).

De fato, isso é inegável, a saber, que a religião tem seu processo de iniciação a partir de toda estrutura moral levantada na CRPr. Porém, reduzir a religião à moral, implica, para nós, em erro. Pois, se lemos bem Kant, toda doutrina moral está firmada, em termos teológico (de finalidade) sobre o firme movente da religião em seus fundamentos racionais.

Apesar de Striet compreender a base do pensamento de Kant a esse respeito, esta conclusão contempla uma leitura que para nós não traduz a proposta kantiana na qual o autor estabelece, após tecer – sem muita necessidade para fins de estudo da religião, um esclarecimento exaustivo da doutrina de *liberdade* em Kant, apesar de estar contida no todo de seu sistema moral, mas que está mais ligada a moralidade do que a religião propriamente – certa conexão conflituosa das interpretações kantianas com relação as questões de ordem teológica cristã, onde o autor não aprofunda, justamente, no ponto em que Kant tanto se esforçou por separar, e que, é logo perceptível em seus escritos, ou seja, que a *teologia histórica* é diferente da *teologia racional* em seus métodos e abordagens são, pois, duas formas distintas de conhecimento. Deste modo, qualquer tentativa de relação entre pensamento de Kant em sua filosofia da religião com qualquer outra teologia que não seja a teologia moral, torna-se mera conjectura sem valor argumentativo para se fazer pré-juízos de seu sistema em detrimento de outras formas de se entender a religião, principalmente, no caso de uma teologia tão específica como é, neste caso, a cristã.

Kant não procurou coadunar²³ em sua filosofia com a tradição cristã no que se refere a uma autoridade revelada, não foi sua intenção corresponder a nenhuma “premissa da fé”, seja do judaísmo ou do cristianismo, ainda que tenha considerado o cristianismo a única religião capaz de estabelecer-se tanto pela moral como pela revelação. Assim, em relação a essas tentativas de correlacionar sua filosofia com outras teologias, diria, talvez, “não tem nada a ver”.

Se a crítica de Striet de que, “a determinação do religioso realizada por Kant, e com ela a sua correlação de moral e religião”, é *insuficiente* tem, embutido em seu conceito de “religião” o modelo judaico-cristão, tal comentário é, de todo, absurdo e sem nenhum nexo com a proposta que Kant nos apresenta de uma verdadeira religião racional.

Com isso, Kant não está preocupado em fazer uma exegese ou hermenêutica bíblica à luz da teologia cristã, mas sim, de encaixar alguns textos dentro de sua concepção filosófica da religião com o fim de endossar ou ilustrar as suas aspirações argumentativas. Esse tipo de comentário, por fim, está fora do contexto do criticismo kantiano e de sua filosofia da religião moral, uma vez que a intenção criticista é a de delimitar a razão, e, o próprio Kant admite²⁴ que, a partir do limite da razão, o campo está aberto para a teologia atuar como bem entender.

Nesta mesma perspectiva nossa, Krassuski, entende que todos os conceitos morais objetivam a religião, especialmente quando afirma que:

Os conceitos de vontade, imperativo, lei moral, liberdade e autonomia estendem o significado para o que concerne a religião. É com esse objetivo que as questões da moralidade comparecem aqui: estão na base da ação do agente moral-religioso e determinam as condições da religião da boa conduta de vida. (KRASSUSKI, 2005, p. 104).

Assim, consideramos insatisfatória a interpretação de que Kant reduz a religião à moral. O que ocorre, na verdade, é, justamente, o inverso. Pois, Kant se utiliza da moral para chegar a uma religião autônoma da razão num exercício preparatório a esse fim, ou seja, que esta última, é o objetivo final de toda sua filosofia²⁵.

²³ E aqui nos apropriamos do termo usado por STRIET, em sentido contrário ao que o mesmo o coloca no seu texto quando, segundo entendemos, denuncia a incompatibilidade de Kant com a tradição cristã.

²⁴ Ver KANT, 2008a, p22.

²⁵ Tal afirmação se apresentamos como uma tese para abertura deste debate, não sendo objetivação nossa aqui a exaustiva abordagem ou apresentação dessa proposição.

Este é um problema que detectamos, ainda hoje, com relação a estas suposições de como era o homem Kant, pela via daquilo que lemos do Kant filósofo, foi que, não se conseguiu separar o homem autor e filósofo do homem cristão.

Aquilo para o que Kant tanto se esforçou em esclarecer, por displicência ou talvez insistências em prol de partidarismos, não é levado em conta e se tenta determinar qual bandeira o filósofo levantou com sua filosofia. Para nós, fica claro que Kant estabeleceu o seu parecer exclusivo diante das formas de seu tempo e se impôs como uma nova fonte de conhecimento diante das opiniões existentes até então, e porque não dizer, até mesmo posteriores, dadas as ausências de progressos filosóficos, em especial ao que concerne a filosofia da religião, na mesma perspectiva filosófica idealista desde então. De modo que seus críticos ou são filósofos não teólogos ou teólogos não filósofos, uma vez que temos poucos, ou quase nenhum filósofo teólogo que possa fazer frente ao sistema kantiano desde suas bases ao que concerne a sua teoria do conhecimento até que se chegue à moral, e, por fim, à religião. Neste sentido, ao que nos parece, ainda hoje, Kant não foi superado em seus profundos esforços intelectuais em muitas de suas pretensões filosóficas, em especial, a sua estrutura acerca da religião.

A doutrina moral parte da análise das ações e relações no mundo, as quais são objetivas; ao entrar nas análises conceituais fundamentais na razão, encontra a lei moral, a liberdade, causalidade, e a imortalidade da alma. Entretanto, todas as aspirações da moral só podem ser concluídas e terem fundamento lógico, segundo o pressuposto o postulado de Deus, e, com isso, a religião se apresenta como única ferramenta capaz de completar e conduzir a moral ao seu fim, o *Sumo Bem*.

Este detalhe que, por muitos se passa despercebido, qual seja o exato ponto onde se configura, verdadeiramente, a religião, ou seja, o momento do “parto” religioso na filosofia kantiana. Pois, conhecer qual seja este ponto não apenas nos possibilitará saber a real diferença entre filosofia moral e filosofia da religião em Kant – que preferimos chamar de uma filosofia da religião moral –, como nos direcionará, ainda, para um maior esclarecimento acerca de sua concepção de teologia e de como estas se correlacionam com a razão. E, não apenas isso, como também, compreenderemos um conceito chave que surge neste parto da religião que nos fará entender o elemento indispensável para que uma religião seja entendida como religião e não como teologia, ao passo que se contradiz com a própria teologia, qual seja o próprio conceito de Deus.

De modo que, quando a filosofia moral chega ao ponto em que se exige, como algo necessário, o conceito postulado de Deus, neste momento, é que se configura, propriamente, a

religião. Assim, a religião em Kant, embora iniciada no processo moral da razão prática pura, se efetivará de fato, no exato instante em que se postula a necessidade do Ser Divino. Vejamos:

Que a religião jamais se possa fundar em estatutos (por mais elevada que seja a sua origem), é o que se depreende do próprio conceito de religião. Esta não é a totalidade de certas doutrinas enquanto revelações divinas (pois tal chama-se teologia), mas de todos os nossos deveres em geral como mandamentos divinos (e, subjetivamente, da máxima de os observar como tais). A religião não se distingue em ponto algum da moral quanto à matéria, i.e., quanto ao objeto, pois tem em geral a ver com deveres, mas distingue-se dela só formalmente, ou seja, é uma legislação da razão para proporcionar à moral, graças à ideia de Deus engendrada a partir desta, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres. (KANT, 2008a p. 50,51. Grifo nosso).

Aqui verificamos duas perspectivas que relacionam os conceitos de *moral*, *dever*, *mandamentos* e *ideia de Deus*.

Na primeira, temos por base a *ideia de Deus* como impulsionadora do ânimo para cumprimento dos mandamentos enquanto deveres divinos. É quando a prática da moral é motivada pela ideia de Deus enquanto Legislador, recompensador e punidor das ações. Quanto a isso, Dekens afirma que:

A introdução de Deus na formulação dos deveres humanos tem igualmente o efeito de aumentar a força com a qual esses deveres se apresentam a liberdade: ela tem função catalítica com relação ao poder coercitivo das leis da razão ético-prática não ao modificá-las — vimos que o pensamento da obrigação sempre precede a ideia de Deus como potencia indulgente por analogia —mas ao conferir-lhes um vigor suplementar. [...] Mesmo que Deus não exista, sua ideia deve ser considerada como uma força motora agindo sobre a natureza do homem. [...] a referencia a Deus é indispensável a realidade da obediência dos homens a lei. Sem a postulação pela razão ético-prática de uma ideia subjetivamente fundada da divindade “a razão dos homens não seria disciplinada” (DEKENS, 2008, p. 137).

Desta forma, Dekens fala acerca deste conceito de Deus como uma ideia motivadora do ânimo da vontade para com o dever moral, mesmo que se refira a este movimento do

raciocínio kantiano como uma *redução de Deus* ou de uma *redução do divino*, onde aborda – apesar de discordarmos de se tratar de uma redução – esta diferença entre a função de uma ideia do conceito de Deus na razão de, se pensar, Deus como existente, neste caso, a discussão de Deus na razão e sua relação com a lei se dá meramente no âmbito funcional do conceito enquanto reforço para o cumprimento do dever.

Isso implica em conhecermos o ponto exato do nascimento de uma religião moral, ou seja, quando é introduzida à já formatada filosofia moral, a necessidade desta ideia de Deus (não a sua efetiva existência ou realidade ainda, pois isto recai no âmbito da hipótese ou suposição admissível, e, não postulável) que é detentor do Sumo Bem, enquanto finalidade das ações no mundo.

Deste modo, a religião se iguala à moral no que concerne ao seu objeto ou matéria, isto é, ao que se refere a um mesmo fim último da prática do dever por obediência obrigatória aos mandamentos da lei moral. Porém, um dever admitido, de bom grado, nas máximas interna, ou seja, nas intenções.

Por outro lado, numa segunda perspectiva, a religião é diferente da moral em sua forma, pois nesta, é a ideia de Deus o móvel que anima a vontade em querer cumprir sua obrigação para com a lei moral e impulsiona ao cumprimento do dever neste primeiro momento.

Na sua Pedagogia, Kant afirma, semelhantemente que:

O que é, pois, a religião? A Religião é a lei que está em nós, por isso que nos imprime vigor por meio de um legislador e juiz; é uma moral aplicada ao conhecimento de Deus. Não vinculando a religião com a moralidade, é simplesmente mera aspiração ao favor divino. Os Salmos, as súplicas, o ir à igreja, unicamente deve dar aos homens novas forças, novo valor para o seu melhoramento, ou ser a expressão de um coração animado pela representação do dever. Estes são apenas preparação para as boas obras, mas não são por si mesmas as boas obras, e não se pode ser agradável ao Ser Supremo de outro modo que se convertendo em um homem melhor. (KANT, 2003b, p. 85. Tradução nossa).

Como uma importante declaração kantiana, apresentada neste tópico como argumento que identifica o conceito de Deus com a religião propriamente, separamos uma passagem de seu pensamento que encontramos em suas LFR, onde KANT afirma o seguinte:

Perguntamos agora qual é o mínimo necessário da teologia para que se estabeleça uma religião; qual o menor conhecimento útil de Deus que pode nos mover a crer em Deus e ordenar a conduta de nossa vida em conformidade com isso. Qual é o menor, e mais reduzido conceito de teologia? Que se tenha necessidade de uma religião e que o conceito seja suficiente para a religião natural. Pois isto sucede quando compreende que meu conceito de Deus é possível e que não contradiz com as leis do entendimento. (KANT, 2000, p. 70. Tradução nossa).

Uma teologia suficientemente natural refere a religião por meio de um conceito de Deus que não conflite com as leis do entendimento, coisa que é, para Kant, possível e acessível a todo ser racional independentemente de uma revelação ou do auxílio externo seja lá de qual for a ordem. Seu pensamento vai afunilando cada vez mais ao ponto de, finalmente, estabelecer o conceito de Deus, não apenas como possível, mas como o único fundamento da religião.

Assim, para esclarecer qualquer sombra de dúvida que possa ser levantada com relação a isso, o texto que separamos abaixo coroa o nosso esforço aqui para demonstrar a importância deste elo do conceito de Deus com a religião como móvel da moralidade, ao passo que marca, propriamente, o surgimento da religião racional. Vejamos:

Pode todo mundo ser convencido disto? Sim, qualquer pessoa pode sê-lo, pois nada está em condições de nos tirar este conceito e de demonstrar que não é possível. Assim, pois, este é o menor requisito possível de uma religião. Somente admitindo isto como fundamento pode haver religião. Pelo que esta possibilidade do conceito de Deus está baseada na moralidade [...]. Assim, pois, é suficiente a mera possibilidade de um ser tal para gerar a religião no homem. (KANT, 2000, p. 70. Tradução nossa).

Assim, como continuação a este comentário exposto acima, Kant ainda argumenta, tomando os gregos como exemplo em que, apenas a possibilidade deste conceito de Deus foi *suficiente para movê-los a religião*. Portanto, está na possibilidade do conceito de Deus, a qual ninguém pode contestar, uma vez que esta possibilidade está firmada na moral, e, na crença de que ele efetivamente exista – fé moral –, ainda que numa realidade numênica, o fundamento de toda religião vislumbrada por Kant. Observemos o esquema abaixo:

Moral > Religião (Deus) > Finalidade teleológica (Sumo Bem)

A religião é, pois, o que liga a moral com sua finalidade teleológica, a saber, o sumo bem e a felicidade. Sem o conceito de um Deus que move e anima nossas intenções rumo a este santo objetivo, seria de todo impossível sustentar todas as aspirações da moral.

Assim, podemos então esquematizar mais uma vez o que foi dito até aqui da seguinte maneira:

Ideia de Deus				
Moral	+	Não existência ou realidade de Deus ainda, e sim, como simples móvel moral	=	Religião

Portanto, quando dizemos que os deveres são tomados ou entendidos como mandamentos divinos, isso implica, segundo Kant, numa moral impulsionada pela ideia de Deus.

Uma última observação que abordamos neste tópico introdutório referente à doutrina da Religião em Kant, e que, nos remete às discussões de ordem epistemológicas do termo religião, principalmente em relação a questões de número, é a de que, o conceito de Religião, ao qual Kant faz referência em sua filosofia, está sempre em seu sentido de número, singular. Assim entendemos, pelo simples fato de que Kant vislumbra uma religião universal fundamentada totalmente *a priori* na razão, onde dela parte toda diversidade de crenças em que, todas as formas de religiosidades objetivas (empíricas) têm como fundamento, uma única fonte como seu móvel, a saber, o conceito de *Deus* mediante a finalidade prática na razão, ou seja, sem o conceito de *Deus* – que é um conceito puro – numa perspectiva prática, não pode haver religião bem como a diversidade de crenças.

A partir deste entendimento preliminar do conceito de Deus, podemos então, agora avançar e identificar o exato momento em que se dá essa passagem, da moral à religião na filosofia kantiana, uma vez que, entendemos aqui, a doutrina moral de Kant, como doutrina articuladora ou fundamentadora de suas aspirações, propriamente, acerca da religião, onde esta última, não apenas abarca a moral, como propicia a sua ligação com o fim teleológico.

1.2.2. O nascimento da religião: a passagem da moral à religião definida a partir do conceito de Deus e seu enfoque no sistema kantiano

A afirmação de que o conceito de Deus é um conceito inviolavelmente contido na razão, como um conceito que lhe é próprio e possível, é, a primeira que buscamos suscitar aqui dos escritos kantianos. Isso pode ser observado nos principais trabalhos de Kant sobre a Religião, como por exemplo, nas compiladas *Lectures on the philosophical doctrine of religion* (*Lecciones Sobre la Filosofia de la Religion*), onde observamos o seguinte:

Agora vamos nos perguntar: O que é o mínimo de teologia requerido para a religião? Qual é a menor cognição útil de Deus, que pode, por conseguinte mover-nos a ter fé em Deus e, assim, direcionar o nosso curso de vida? Qual é o menor conceito, o mais estreito da teologia? É que precisamos de uma religião e que o conceito seja suficiente para a religião natural. Não é esse mínimo, no entanto, se observo que o meu conceito de Deus é possível e que não contradiz as leis do entendimento. Qualquer pessoa pode ser convencida disso? Sim, todos podem, porque ninguém está em posição de nos roubar este conceito e provar que é impossível. Assim, este é a menor exigência possível para uma religião. Desde que isso por si só é feito um terreno, sempre pode haver religião. Mas a possibilidade do conceito de Deus é suportada pela moralidade, pois caso contrário a moral não teria quaisquer incentivo. Além disso, a mera possibilidade de tal ser é suficiente para produzir religião no ser humano. Mas este não é o máximo de teologia. Seria melhor se eu soubesse que tal ser realmente existe. (KANT, 2000, p. 70. Tradução nossa e grifo nosso).

Nosso filósofo parte do principal conceito da teologia, o mesmo conceito que funda e é centro de todas as discussões teológicas, que é o conceito de Deus, o qual, por não conflitar com as *leis do entendimento*, se torna um ponto em comum tanto da teologia, quer seja uma teologia racional ou revelada, como da religião, seja esta última histórica, natural ou moral.

Com efeito, Kant responde afirmativamente às questões que coloca para iniciar suas argumentações ao dizer que ninguém é capaz de retirar o conceito de Deus da razão, no sentido de que ninguém é capaz de demonstrar a sua impossibilidade, a saber, a de que o

conceito de Deus não *existe*²⁶ na razão enquanto ideia pura. Isso culmina no que identificamos aqui que é no conceito de Deus que está fundamentada a religião, no momento em que é dito pelo filósofo que “apenas com este fundamento pode haver religião, e, este por sua vez ligado à moral como Legislador. De maneira que é suficiente a simples possibilidade de um ser como este [Deus] para gerar a religião no homem” (KANT, 2000, p. 70. Tradução nossa), ou seja, somente na simples possibilidade residente no conceito de um Deus é possível fundamentar a religião na razão humana.

Também, no texto de Kant acima citado, nosso filósofo remete a três entendimentos acerca do conceito de Deus: a) que Deus é minimamente um conceito ideológico próprio da razão e ninguém pode removê-lo dela. Quanto a essa nossa afirmação, respaldamos com DEKENS, quando o comentarista afirma que “Deus é afirmado pela razão, ou seja, que a ideia de Deus é necessária e naturalmente postulada pela razão”, e, ainda ao afirmar que:

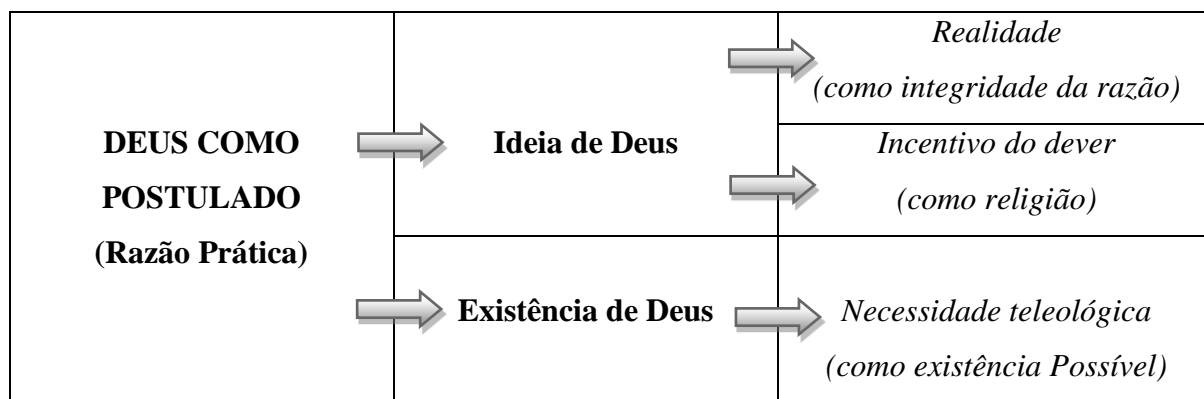
A ideia de Deus intervém uma primeira vez no pensamento crítico não sob o aspecto propriamente religioso, mas como produto natural da razão em sua busca de integralidade. A razão, por sua própria constituição e pela tensão que a distingue, “precisa do conceito daquilo que é absolutamente integral em sua espécie, de modo a poder estimar e medir, em consequência, o grau e a falta do que é incompleto”. Sem dúvida, um ideal não é jamais apresentável na experiência, mas é exigido pela razão como substrato de toda a realidade, como fundamento da determinação completa desta. Deus é o nome transcendental desse princípio. Vê-se de pronto que nada há de religioso em tal afirmação da divindade. (DEKENS, 2008, p. 80).

Com efeito, Deus é o único conceito ontológico que pode servir de representação norteadora fundamental de toda realidade no que se refere à perfeição e integridade, servindo-se de tal conceito como parâmetro e referencial para identificar a falta e a incompletude de algo. De modo que esta apresentação de Deus como ideal não pode servir ainda de ponte para a religião; b) que a simples possibilidade conceitual de tal ser é suficiente para as aspirações da razão prática, como móvel incentivador para que haja um sentido moral e c) como máximo da teologia tal ser deveria existir. Isso implica dizer que, numa primeira instância, como foi colocado acima, o conceito de Deus está posto em discussão como um evento conceitual próprio da razão, como um conceito de incentivo moral, e, em última instância, como uma

²⁶ Ao apresentarmos, no próximo capítulo, o argumento de Kant para a existência de Deus, bem como suas objeções para com os argumentos dogmáticos, abordaremos com mais detalhes o conceito de existência e realidade à luz das definições kantianas, uma vez que consideramos imprescindível esta definição para compreendermos o sentido pelo qual Kant aplica suas objeções.

existência necessária, uma vez que, segundo nossa leitura, a mera existência do conceito na razão, sem a possibilidade de sua existência efetiva fora do ser racional, provocaria um sentimento de engano e mentira diante de todas as aspirações da filosofia moral.

Assim podemos dispor do seguinte esquema para uma melhor compreensão:



Logo, segundo nossa leitura, se o conceito de *Deus* é tomado como um ideal na razão e este conceito (*Deus*), enquanto *Ser necessário*, não existir de fato, fora do homem, o mesmo não passaria de uma tentativa enganadora da razão para dar sustentação à *lei moral*.

Neste sentido, consideramos mais um breve comentário de Wood quando diz que:

Se queremos entender o ponto de Kant sobre o assunto, temos de aprender de modo inteiramente diferente esse conjunto de associações, pois para ele era muito importante manter a pureza do conceito de Deus como apresentado na concepção metafísica de um *ens realissimum* transcendente, já que, em seu ponto de vista, somente isso pode resguardar contra o “antropomorfismo” e a conseqüente superstição e corrupção moral da cultura religiosa popular - contra a qual Kant, como representante do Esclarecimento, sempre nutriu as mais profundas suspeitas. (WOOD, 2005, p. 128).

Com isso, para Kant é suficiente pensar o conceito de Deus apenas como um postulado da razão exigido pela construção de toda arquitetura moral, ainda que para a filosofia dogmática e a teologia, se intencione demonstrar a objetividade do conceito, coisa que, para nosso filósofo é impossível de ser, efetivamente, demonstrada pela via sistemática especulativa da razão, porém aceitável, enquanto possibilidade na razão prática pura.

Quando procuramos por uma definição kantiana para o que venha significar o termo *Religião*, não relacionado ao conceito em si epistemologicamente, mas àquilo que ele

representa na razão, comumente encontraremos a célebre definição de RLSR, onde afirma que “Quando se tem de fundar uma religião moral (que não deve estabelecer-se em estatutos e observâncias, mas na intenção do coração de cumprir todos os deveres humanos como mandamentos divinos)” (KANT, 1992, p. 90). Com efeito, a maioria dos autores ou comentaristas de Kant, tendem a fazer uso apenas da segunda metade desta definição da religião e esquecem que antes do cumprimento do dever há, em subjetivo, a adoção livre, na máxima interna em cumprir este mandamento, ou seja, o cumprimento vem precedido por uma intenção verdadeira e sincera do coração.

Portanto, a religião, é apresentada aqui como o cumprimento subjetivamente intencional de “todos” os mandamentos divinos, por parte dos seres racionais, enquanto suas obrigações, ou seja, onde não há nenhum sentimento de prazer em tal cumprimento por parte daqueles que obedecem. É uma obediência por simples dever, sem que haja qualquer fator meritório envolvido nesta ação interior.

Isso pode ser entendido também, de maneira que essa divindade se caracteriza apenas como um apoio conceitual necessário que dá completude à formalidade da lei. Como a única finalidade ou motivação para a realização de tais deveres, ou seja, sem a noção de um Deus fica inviável, insatisfatória e totalmente desprovida de sentido o cumprimento de qualquer lei inata.

Tal definição que pode nos soar crua e, ao mesmo tempo, aparenta ser inalcançável em sua forma plena, uma vez que o cumprimento de toda lei implicaria um estado de perfeição, parece esconder algo mais que, está para além da utopia e da mera razão, está implícito um conceito de adoração ou veneração que faculta em oculto no “espírito”, é, portanto, a verdadeira adoração em “espírito e em verdade”²⁷.

Visto que toda a religião consiste em olharmos Deus, em relação a todos os nossos deveres, como o legislador que há de ser universalmente venerado, importa, na determinação da religião em vista da nossa conduta a ela conforme, saber como é que Deus quer ser venerado (e obedecido). – Mas uma vontade divina legisladora ordena ou mediante uma lei que é em si meramente estatutária, ou por meio de uma lei puramente moral. Quanto à última, cada um pode conhecer por si mesmo, graças à sua própria razão, a vontade de Deus que está na base da sua religião; de fato, o conceito da divindade promana, em rigor, apenas da consciência desta lei se da necessidade racional de aceitar um poder que lhes pode proporcionar todo o efeito possível num mundo, efeito consonante como fim último moral. (KANT, 1992, p. 109 e 110. Grifo nosso).

²⁷ Evangelho de João cap.4 vs. 23.

O que procuramos reter neste momento é que, a religião em Kant, implica em cumprimento do dever, na adoção pelo cumprimento obrigatório das normativas em nossas máximas internas, para com os mandamentos imperativos da lei moral, os quais, só podem ser caracteristicamente revestidos de significado, quando direcionados a uma divindade consumidora dessas intenções, as quais tendem a culminar em ações objetivas no mundo fenomênico possível. Assim, antes da religião ser o *cumprimento*, que indica prática, tem que ser *intenção* interna, a opção subjetiva em nossas máximas.

Quanto a essa divisão entre o que é mandamento estatutário e racional, nosso filósofo explica em CF o seguinte:

Ora as proposições de fé que devem, ao mesmo tempo, conceber-se como mandamentos divinos são, ou puramente estatutárias, portanto para nós doutrinas contingentes e reveladas, ou morais, por consequência, concebíveis a priori, i.e., doutrinas racionais da fé. O conjunto das primeiras doutrinas constitui a fé eclesial, mas o das outras, a pura fé religiosa. (KANT, 2008, p. 66).

Kant, pois, distingue veementemente a fé religiosa estatutária da pura fé religiosa (fé moral), uma vez que “o homem comum entende sempre por religião a sua fé eclesial que se lhe apresenta aos sentidos, ao passo que a religião é interiormente oculta e depende de disposições de ânimo morais”. (KANT, 1992, p. 114). Assim, o filósofo procura desvincular os ideais da religião moral de qualquer ordem religiosa, de cunho ritualístico empírico em seu esforço para traçar os parâmetros universais de uma religião intrínseca em todos os indivíduos racionais.

Com isso, o filósofo de Königsberg nos apresenta uma característica fundamental de sua religião, que ela é oculta, invisível, não exposta, não farisaica, não é percebida, não é ensinada, não é vista ou manipulada, é simplesmente invisível aos olhares e críticas humanas, uma vez que se trata da real *intenção dos corações*, o que se afirmaria de fato o essencial sacerdócio de todo crente segundo o autor sacro da carta aos Hebreus, e, que, se configura também nas palavras de Zilles, quando diz que “na comunidade ética da Igreja invisível todos são ministros ou servidores que trabalham livremente” (ZILLES, 1991, p. .

De modo que a religião pode ser mais bem definida, não apenas como cumprimento do dever como mandamento divino, mas, antes mesmo do cumprimento, como a *intenção do coração* em cumprir o dever por respeito à lei moral como uma ordenança divina tendo como móvel de seu ânimo a ideia de *Deus*.

Mas não apenas isso, pois, além deste enfoque particular, cada particular que tem em si este referencial tende a formar uma sociedade ética universal e invisível. Assim, a *religião* possui, desta forma, um fundamento inicialmente particular, mas que se encorpa e se torna universal na coletividade dos seres racionais, ao que se apresenta, pois, em dois fatores, a saber, no ideal de *Deus* como móvel do dever e na concepção de *igreja* enquanto conjunto daqueles que têm consciência dessa norma e são, por ela, regidos.

Um vínculo indubitável relaciona a CRPr e a RLSR, o que é também valorado por Caygill, quando afirma em seu Dicionário que “o texto de Kant sobre teologia filosófica pode ser lido como um suplemento à CRPr” (2000, p. 279), apesar dele não nos trazer uma definição exata do conceito de *religião* em Kant, nem ao menos, identificou a definição que o próprio filósofo concede ao termo. Contudo, o que queremos enfatizar é um grau maior de importância que aqui é dado à religião, já que sem ela como fundamento, toda a filosofia moral careceria de sentido.

Assim, pois, costumamos encontrar a seguinte definição kantiana de religião, a qual já se tornou marco nos comentários acerca da religião neste filósofo, “onde na quarta parte intitulado do serviço e pseudo-serviço sob o domínio do princípio bom ou de religião e clericalismo”, na seção primeira da RLSR “Do serviço de Deus numa religião em geral”, quando o filósofo afirma que:

A religião (subjetivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos. Aquela em que eu devo previamente saber que algo é um mandamento divino para o reconhecer como dever meu é a religião *revelada* (ou necessitada de uma revelação); pelo contrário, aquela em que de antemão devo saber que algo é dever, antes de o poder conhecer como mandamento divino, é a *religião natural*. - Quem declara como moralmente necessária, i.e., como dever, somente a religião natural pode também chamar-se racionalista (em matérias de fé). Se nega a realidade efetiva de toda a revelação divina sobrenatural, diz-se naturalista; se admite tal revelação, mas afirma que conhecê-la e aceitá-la como efetivamente real não se requer com necessidade para a religião, pode então chamar-se racionalista puro; mas se considera necessária para a religião universal a fé em tal revelação, poderia chamar-se *sobrenaturalista* em matérias de fé. [...] Por meio desta definição estorvam-se algumas interpretações viciosas do conceito de uma religião em geral. (KANT, 1992, p. 155-157).

Mas, além desta, no seu escrito CF encontramos ainda a definição de que *a religião é a fé que estabelece o essencial de toda a veneração de Deus na moralidade do homem* (KANT, 2008, p. 66), como complemento a esta tríplice concepção religiosa que encontramos em Kant, ou seja, a *religião* como produto da ligação entre *moral* e *Deus*.

Com tudo o que foi exposto até aqui, adquirimos, a partir do estudo deste primeiro capítulo, uma visão mais específica do conceito de Religião em Kant. De maneira que ao final deste primeiro capítulo podemos dizer que, por tudo que foi exposto até aqui, ficou claro o exato momento em que a religião é posta no sistema kantiano, a saber, que o conceito de religião nasce de uma necessidade de ligação teleológica da lei moral com seu objetivo último, que é o sumo bem, fundamentada no conceito de Deus como móvel do cumprimento do dever.

Uma vez que alinhamos nosso entendimento aqui com as palavras de KRASSUSKI – apesar deste autor defender uma tese que, talvez, não conseguimos alinhar ao nosso pensamento, em algumas partes entre o conceito de Deus (Ser Supremo) com o Sumo Bem (bondade suprema), onde entende que Kant se refere ao Sumo Bem como um ente moral²⁸ – quando afirma que:

A aceitação da existência de um ente postulado pela razão faz parte da convicção kantiana, no momento da investigação sobre a religião. Resta, no entanto, estabelecer como essa ideia possa articular-se no interior de uma religião em geral e na religião nos limites da simples razão. A solução encontrada por Kant provem da relação entre a teologia moral e a teleologia, que possibilita, na ideia de um Ser Supremo, um fim final, o *Summum Bonum* como unidade do sistema. (2005, p. 92).

Com este exposto, ficou entendido que, até alguns anos atrás, a filosofia kantiana era dividida, por muitos, em filosofia moral e filosofia da religião, concepção esta que está sendo revista por diversos autores, os quais entendem que, na verdade, se trata de uma filosofia da religião moral, no sentido em que Kant funda, por meio do seu criticismo, uma religião ética sobre todos os pressupostos da razão prática.

Que a religião, pois, tem o seu fundamento no conceito de Deus enquanto entendido como inspirador de nossas intenções morais, mas não apenas isso, que o conceito de religião é um conceito agregador daqueles que entendem o teor de sua responsabilidade e se lançam, de

²⁸ Comparar, por exemplo, Krassuski, 2005, p. 89 - 92. Entretanto isso não invalida sua aproximação com a fundamental importância do conceito de Deus e da religião em Kant.

maneira comum, nesta via rumo à perfeição do próprio caráter. Tais indivíduos fazem parte de uma comunidade ética que, unidos por este fundamento moral e do conceito de Deus se entendem numa religião ética como coparticipantes, desta comunidade, como reino de Deus, ou seja, como uma igreja transcendental, da razão.

Esta comunidade, que também pode ser chamada de “Reino de Deus” é tida também como um objetivo da história, ou seja, um fim com um sentido histórico²⁹. Sobre isso, Ferraz comenta que: Tal fim é a comunidade ética, ou seja, o povo de Deus sob leis da virtude. Vejamos:

Daí sua filosofia moral ser comunitária, bem como sua filosofia da religião ser parte de sua filosofia da história. Com efeito, esta é precisamente a função da religião, a saber, fundar uma tal comunidade ética regida por leis universais da razão. Isso justifica considerarmos a filosofia kantiana da história uma espécie de teodicéia, especialmente a partir do conceito de providência, a qual contribui para o progresso humano. E um tal progresso só ocorre quando os princípios racionais são incorporados em instituições sociais rumo ao reino de Deus, ou ainda, àquela comunidade ética à qual o homem é exortado na terceira formulação do imperativo categórico. E a igreja é a representação deste reino de Deus na terra, unicamente através do qual fomentamos nossa realização suprema: o Sumo Bem. (FERRAZ, 2005, p. 101).

Dessa forma, não é que a religião pura seja a propagadora de “moralismos”, o que pode ocorrer com frequência na religião estatutária, mas, como consideramos aqui, sua característica natural – e não uma “função” como diz Ferraz – é apenas a de reunir aqueles que, por livre atitude, decidem cumprir o dever como mandamento divino. A religião, tão somente agrupa estas pessoas, invisivelmente, com um propósito comum, isto é, a religião se configura como este agrupamento universal dos seres racionais que entendem toda esta finalidade moral, ao que, para esse objetivo, Kant discorre em sua *Pedagogia*, acerca da importância de ensinar este conhecimento desde cedo às crianças.

Em suma, nosso olhar focou a primeira parte do título deste estudo, onde descreveu a concepção kantiana da religião dentro de seu sistema moral, abordando em especial o embate entre *religião* e *teologia* diante da razão pura especulativa e ampliando a dimensão do termo *religião* para algumas de suas obras, a exemplo da CRP e a RLSR, nas quais o tema foi satisfatoriamente discutido na medida do possível. De modo que, para além da reflexão da

²⁹ Como um fim cosmopolita.

própria definição do termo e sua significação dentro de toda arquitetônica do sistema kantiano, foram discutidas diversas outras terminologias importantes consideradas como objetos específicos desta pesquisa, as quais são tidas como secundárias e de pouca relevância para a maioria dos materiais teóricos que tratam acerca do tema que nos apresentam disponíveis até o momento, mas que, no entanto, para nós, são igualmente dignas de atenção.

A partir destas primeiras impressões essenciais, podemos avançar neste trabalho e, aprofundar ainda mais o nosso olhar com relação ao conceito de religião naquilo que concerne, mais especificamente, agora, ao conceito de Deus como um Ser de existência necessária, ou seja, trataremos acerca do argumento moral da existência possível de Deus, uma vez que, sem a condição determinante desta possível existência na razão prática, toda arquitetônica kantiana não passaria de meros arranjos de conceitos fantasiosos. Deste modo, a existência de tal ser deve, necessariamente contemplar algo que remeta a razão especulativa, ao menos como substrato, para que, assim, possamos ter algum resquício de validação teórica mediante a razão prática, objetivo que, segundo Kant, pode ser alcançado mediante os juízos reflexivos, em especial, os juízos teleológicos.

2. ACERCA DOS ARGUMENTOS DOGMÁTICOS, DO CONCEITO DE EXISTÊNCIA E DO ARGUMENTO MORAL EM KANT

Agora, a presente pesquisa se volta para o “futuro glorioso”, apontado por toda arquitetura kantiana, onde o nosso filósofo objetiva toda a completude de seu sistema ao considerar as aproximações possíveis entre o seu argumento para a existência de Deus com a doutrina teleológica.

Para estas considerações faremos uso, em especial, dos escritos que consideramos os mais precisos de Kant concernentes a este tema, a saber, a CRP, LFR, CFJ, além de um escrito pouco conhecido intitulado *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, nos quais podemos encontrar com riqueza de detalhes todas as considerações kantianas referentes ao tema proposto neste capítulo, principalmente, no que se referem às objeções que Kant faz aos argumentos dogmáticos, bem como a genial estruturação da linha de raciocínio que o filósofo traça em seu Argumento Moral.

Ao compreendermos que todo sistema tem um início, um meio e um fim (ou fins), percebemos que não poderia ser diferente com aquele que é abordado neste trabalho. Não é inoportuno lembrarmos, neste momento que, toda sistemática da razão que Kant organizou, está sustentada em dois grandes fundamentos: os juízos relacionistas de *necessidade (causal)* e de *universalidade*. Disso sucede que, para tudo que ocorre na razão, na natureza, no mundo, no cosmo em geral, tem uma finalidade, um objetivo, uma intenção de ser, de acontecer, de terminar e de permanecer.

Nesta fenomenal conjecturação, o ser racional é tido como um fim em si mesmo, a história acontece como uma sequência de causações que vislumbra um propósito material final cosmopolita, cuja finalidade da natureza é a própria humanidade, e, onde a religião ética universal – enquanto estado intencional (intenção “interna”) coletivo de obediência à observância da santa lei moral que, tanto é norteadora das ações na natureza, como conduzirá o ser racional a uma teleologia moral – culminará na aceitação daquele ser racional – que por dever cumpre a lei – no reino de imortalidade.

Assim, cumpre o presente estudo, a tarefa de, a partir deste momento, apresentar aquelas outras duas temáticas cruciais – compreendidas na segunda parte do nosso título – para a compreensão do pensamento kantiano, a saber, sua doutrina moral que explica a existência de Deus como postulado da razão prática pura e seu embate com todas essas formas

de teleologias, ou, de teleologia de um modo geral, que foram apresentadas no parágrafo anterior.

Para tanto, algumas informações preliminares são importantes antes de darmos continuidade ao nosso estudo neste terceiro capítulo.

Como será tratado acerca do argumento moral para a existência de Deus, desenvolvido por Kant, consideramos conveniente esboçar as objeções que o filósofo propõe àqueles argumentos tradicionais da teologia natural, para que possamos então estabelecer contrapontos que nos auxiliem no entendimento da diferença daqueles argumentos dogmáticos e o argumento moral.

Outra coisa importante é, a pertinente objeção, em especial, do argumento físico-teológico (ou teleológico) que se advogava até então. Pois este, traz consigo um elemento extremamente importante para o filósofo que, o reformula e o adapta para as suas pretensas ornamentações sistêmicas, qual seja, o conceito de teleologia.

Uma vez estabelecidas as explicações, diferenças e objeções que Kant aponta destes argumentos, em especial na CRP, será apresentado o conceito e fundamento do argumento moral formulado pelo filósofo na sua CRPr com o intuito de trazer esclarecimento deste tema, bem como a definição de teleologia, para depois, enfim confrontar tais conceitos para verificarmos a possibilidade de ambos se estabelecerem como princípio de verdade no sistema kantiano.

2.1. Desconstruções kantianas dos argumentos racionais tradicionais para a existência de Deus

A atenção que aqui dedicamos é, especificamente, a de abordarmos esta que chamamos de desconstrução dos argumentos tradicionais, a partir da terceira, até a sétima seções do terceiro capítulo (*O Ideal da Razão Pura*), do livro segundo (*Dos Raciocínios Dialéticos da Razão Pura*), da segunda divisão da *Doutrina Transcendental dos Elementos* (*Dialética Transcendental*). Assim, o presente tópico objetiva apresentar a leitura que Kant faz, daqueles que considera como sendo os únicos argumentos possíveis e que merecem ser mencionados, quando se trata das supostas provas da razão especulativas para a existência de um Ser supremo.

O filósofo lista – nesta ordem inicialmente – o argumento físico-teológico, cosmológico e o ontológico, os quais, comentará na ordem inversa, por dois motivos: no primeiro caso, seria a maneira correta de desencadear o raciocínio, ou seja, partindo do empírico até chegar na análise apriorística; no segundo, a maneira mais adequada de análise causal dos argumentos, uma vez que, tanto o cosmológico como o físico-teológico, são na verdade variantes do argumento ontológico, mas que seguem o mesmo sentido de raciocínio.

O filósofo inicia sua crítica aos argumentos, explicando que o curso natural da razão ocorre no sentido de esta iniciar na experiência e não dos conceitos. Segundo o filósofo, *é este o curso natural de toda a razão humana, mesmo a mais comum, embora nem todas sempre perseverem nele. Não parte de conceitos, mas da experiência comum e põe assim, por fundamento, algo de existente.* (KANT, 2001, p.507), pois, parte do real para o irreal, daquilo que é condicionado para aquilo que é incondicionado. A experiência comum é a base objetiva para todo o emaranhado de desenvolvimento que ocorre na razão, até a complexa estruturação subjetiva do conceito.

Imediatamente, em seguida, faz uma advertência quanto a construção lógica dos raciocínios que devem determinar um conceito, lembrando que tais argumentações devem repousar sobre a solidez do *absolutamente necessário* – mais uma menção aos juízos próprios da razão de *necessidade e universalidade* –, de maneira que não haja espaço para mais dúvidas quanto a realidade mesma do conceito admitido por tais argumentações. Segundo o filósofo de Königsberg

Todos os caminhos, pelos quais neste intuito se possa enveredar, partem da experiência determinada e da natureza particular do mundo dos sentidos, que ela dá a conhecer, e daí ascendem, segundo as leis da causalidade, até à causa suprema, residente fora do mundo; ou põem, empiricamente, como fundamento, apenas uma experiência indeterminada, isto é, uma existência qualquer; ou, finalmente, abstraem de toda a experiência e concluem, inteiramente *a priori*, a existência de uma causa suprema I a partir de simples conceitos. A primeira prova é a prova *físico-teológica*, a segunda a *cosmológica* e a terceira a *ontológica*. Não há nem pode haver outras. (KANT, 2001, p. 511).

Com estas palavras Kant afirma que há, pelo menos, três provas racionais possíveis para a existência de Deus, segundo as leis da causalidade, as quais são: a *teleológica*, a *cosmológica* e a *ontológica*. Em geral, para cada caso destes, Kant, em suas linhas anteriores resume estes argumentos ao afirmar que, uma das vias do raciocínio traçado por estes

argumentos é aquela que inicia na experiência geral que temos, por meio dos sentidos, com a natureza. Daí, por inferência causal se chega a uma indeterminada existência – que explicará mais adiante – oriunda de uma experiência impossível, ou seja, quando se parte da experiência possível que nossos sentidos têm da natureza, a razão percorre, apesar de utilizar devidamente o conceito de causalidade, um caminho que, ao chegar em seu término, só poderia admitir uma causa primeira de tudo, causa esta, indeterminada e de maneira nenhuma capaz de ser experimentada e tão pouco possuir vínculo com outros setores da razão. Por conseguinte, é sugerido um nome para esta causa suprema e final que é também externa ao mundo, qual seja Deus. No segundo caso, ao contrário do primeiro, os argumentos já não partem de uma experiência dada, mas de uma experiência qualquer, isto é, no sentido de contingência. Mas, que também caem na sucessão causal ou argumento de necessidade. Por último, é pensada também a possibilidade da análise totalmente conceitual *a priori* ao fazer abstração da experiência possível e por pura articulação de proposições chega-se também a ideia de uma causa primeira.

Para Kant, pois, tais argumentos são falaciosos, uma vez que dependem da transferência de inferências dos sentidos que se encontram dentro do contexto do mundo objetivo e que são deslocados para a área do contexto metafísico, na qual não temos qualquer percepção, ou seja, veremos que, Kant trata os argumentos como uma tentativa de saltar sobre o grande abismo que separa o mundo sensível possível de um mundo suprassensível, ou, de um ser suprassensível, quando se evoca este ser causador ou administrador para justificar as observações concluídas a partir das observações da natureza.

Contudo, vale salientar aqui que, Kant não desmerece por completo estes argumentos, uma vez que, chega a adotar o teleológico e valorar o argumento ontológico enquanto construção analiticamente infalível. Por outro lado, ambos caem no mesmo desmerecimento de caminhar pela via teórico-especulativa da razão, via esta incapaz de poder gerar tais conhecimentos acerca do conceito de Deus, ou de alma, ou mesmo de liberdade. Assim, para o nosso filósofo, tais caminhos não se sustentarão em nenhuma base firme na razão meramente pura.

Embora muitos estudiosos digam que Kant demonstrou que todos os argumentos racionais, absolutamente, em nada podem nos ajudar acerca de uma demonstração da existência de Deus, nossa leitura, entretanto, não nos permite concordar com tal conclusão precipitada, já que é o próprio Kant quem não reivindica isso.

A posição mais sensata a ser tomada, pelo estudante ou pesquisador, em se tratando de assuntos acerca daquilo que os filósofos deixam em suspenso, ou, pelo menos, não se

manifesta explicitamente com afirmações claras e indubitavelmente precisas, devem ser as de, no mínimo, cautela ou imparcialidade.

Porém, não é o caso de Kant, uma vez que em sua vasta obra, o filósofo não nos deixou confundidos quanto a estes aspectos. Pois, a maneira com a qual Kant se refere a estes argumentos, ainda que fique demonstrada a inviabilidade de tais argumentos pelos caminhos do uso próprio da razão dentro do seu sistema, é, a de no mínimo uma respeitosa atenção para com a forma argumentativa das suas premissas fundamentais, ainda que não concorde com as conclusões de tais argumentos. Assim, tais argumentos não são de todo desprezados por Kant que, sabiamente, procura reestruturá-los adaptando-os ao seu esquema filosófico. Vejamos:

Não se pode contestar a este conceito uma certa solidez, quando se trata de *decisões*, ou seja, quando se admite a existência de qualquer ser necessário e se concorda em tomar o seu partido seja ele qual for [...] No entanto, este argumento conserva uma certa importância e um prestígio que lhe não pode de repente ser retirado por motivo dessa insuficiência objetiva. Suponhamos, com efeito, que há obrigações perfeitamente rigorosas na ideia da razão, mas carentes de qualquer realidade na aplicação a nós mesmos, isto é, sem motivação, se não admitirmos um ser supremo que possa assegurar efeito e influência às leis práticas; neste caso, teríamos também a obrigação de seguir os conceitos que, embora objetivamente insuficientes, são todavia preponderantes segundo a medida da nossa razão e em comparação com os quais não conhecemos nada de melhor nem de mais persuasivo. A obrigatoriedade de escolher por fim à indecisão da especulação mediante uma adição prática; e a própria razão, na sua qualidade de juiz muito vigilante, não encontraria em si mesma qualquer justificação se, sob a influência de motivos prementes, embora com deficiente compreensão, não seguisse estes princípios do seu juízo, que são, pelo menos, os melhores que conhecemos. (KANT, 2001a, p. 509-510).

Apesar de Kant ter citado possivelmente em grau de importância os argumentos dogmáticos como listados na sequência anterior, propomos a seguir, a distribuição inversa, assim como o próprio Kant apresenta na CRP, onde iniciaremos pelo argumento ontológico, depois apresentaremos o cosmológico e, por último, por ser o que mais nos interessa neste estudo, o argumento físico-teleológico (ou físico-teológico, ou simplesmente teleológico).

Os argumentos racionais são válidos apenas para quem assim os considera, ou seja, os cristãos podem adotar tais argumentos como ferramenta auxiliar nos debates com os descrentes, porém, para o “incrédulo”, estes argumentos não terão, no final, a sua devida consideração.

Entretanto, no jogo argumentativo da linguagem filosófica, valerá a estultícia com a qual os protagonistas manuseiam o princípio lógico da não contradição em seus discursos. Por isso, a importância de pensadores como Kant que, identificam a falibilidade do argumento discutido, seja criando novos mecanismos, seja pautando em subterfúgios da própria linguagem. Mas, que, nos remetem a reflexão profunda daquilo que pode, muitas vezes, passar despercebido, pela maior parte dos estudiosos.

Tais sutilezas podem, devem e são encontradas em todos os discursos, cabendo ao bom senso aderir, por opinião ao paradigma que se mostrar mais consistente, coisa que é de sobre modo difícil, e, talvez, impossível, haja vista a ambiguidade da linguagem.

2.1.1. Apresentação do Argumento Ontológico

Após este breve resumo introdutório do presente capítulo, cabe-nos agora aproximar o nosso olhar sobre a essência do argumento ontológico e sua respectiva objeção feita por Kant.

Ferraz resume, sem adentrar em detalhes, o problema kantiano com estes três argumentos, da seguinte maneira:

O “argumento ontológico” (formulado por Descartes e, antes, por Anselmo, et al.) afirma o seguinte: a mente possui a ideia de um *ens realissimum*, ou seja, de um ser que contém toda a realidade em si mesmo. Assim, uma vez que a não-existência é a negação da realidade, o *ens realissimum* (Deus), existe. Quanto ao “argumento cosmológico”, o mesmo segue uma direção oposta. Em primeiro lugar, ele afirma que, se há algo de contingente, deve haver algo necessário e incondicionado como causa sua. Em segundo lugar, ele afirma que, sendo a experiência incapaz de nos mostrar algo acerca da natureza de um tal ser, nós devemos buscar tal conhecimento em conceitos a priori. Isso nos leva, invariavelmente, a identificar esse ser necessário com o *ens realissimum*, haja vista ele conter todas as condições de sua existência em si mesmo. Com efeito, Kant rejeita ambos “argumentos”, afirmando serem os mesmos falaciosos. O “argumento ontológico”, por exemplo, confunde necessidade lógica do pensamento com uma necessidade ontológica de existência. O argumento físico-teológico”, tal como o argumento cosmológico”, parte da contingência encontrada na natureza para afirmar a existência de um ser necessário. A diferença jaz em que o argumento cosmológico parte da contingência existente em um mundo geral”, ao passo que o argumento físico-teológico” se refere “à constituição específica do mundo atual”. Não obstante, apesar de também a rejeitar, Kant demonstra uma certa simpatia por ela, de tal forma que na C.F.J. ele abordará a ideia de uma conformidade a fins na natureza. A ele interessará o

espírito do argumento físico-teológico, ou ainda, de uma tal prova. (FERRAZ, 2005, p. 89).

Com isso queremos enfatizar que, a nossa proposta aqui é a de ampliar essa discussão erguendo as principais objeções de Kant. Mas, para isso, se faz necessário entendermos, preliminarmente, os fundamentos de tais argumentos, para podermos então, compreender melhor os avanços que nosso filósofo propõe neste debate.

Como é o próprio Kant quem cita – numa raríssima, se não a única, ao menos que encontramos neste estudo, referência que Kant faz a um pensador medievo – diretamente em LFR que, “Anselmo foi o primeiro que por meros conceitos quis demonstrar a necessidade de um Ser supremo partindo do conceito de ens realissimum” (KANT, 2000, p. 74).

Além de Anselmo, outro expoente importante na história deste argumento, e, também citado por Kant é o também filósofo René Descartes, porém, em virtude de nossas limitações de espaço e por considerarmos o suficiente, passaremos, pois, agora, unicamente ao desenvolvimento do argumento ontológico por Anselmo em suas bases, para então, podermos considerar com propriedade as objeções kantianas.

2.1.1.1. Construção do argumento ontológico por Anselmo

Numa rápida retrospectiva deste assunto na história da filosofia, podemos chegar em Anselmo, teólogo escolástico italiano que viveu entre 1033-1109, o principal expoente deste argumento. Nascido em Aosta (piemonte), foi monge beneditino na França e Inglaterra, chegou a tornar-se arcebispo de Canterbury em 1093 até 1109. Defendeu e aplicou a lógica aristotélica (vinda de Boécio) aos seus argumentos teológicos.

Em suma, o argumento ontológico, com forma racional que chegou até a modernidade, por ele inaugurado está formulado da seguinte maneira: não podemos pensar nada que seja maior do que Deus ou não podemos pensar nenhuma realidade que possa ser maior do que Deus. Logo, uma realidade assim deve existir. Pois, se assim não o fosse, poderíamos pensar algo ainda maior e isto é o máximo que podemos conceber.

Esta mesma realidade deve também ser perfeita e existe como uma ideia na mente e também fora dela. Pois, se não existisse nas duas (interna e externamente), não poderia ser

considerada perfeita tal realidade, bem como, não seria realidade, por conseguinte, realidade última.

Depois, argumenta que não podemos pensar em Deus como não-existente. Isso seria uma contradição. – no próprio conceito de Deus –, pois, aquilo que é divino não pode deixar de existir. Tal negatização é inconcebível, a saber, uma “não-existência divina”. De modo que, Deus, só pode ser pensado como existente por ser, assim considerado como divino, logo, se não existe não é Deus, e, assim, não poderia sequer ser pensado. Portanto, a proposição “Deus não existe”, é uma sentença sem lógica, uma vez que no conceito há uma existência de uma existência como pressuposto contido no conceito.

Outra argumentação relevante sustentada por Anselmo é a de que, quando se ouve falar no conceito de “Deus”, o mesmo é de imediato compreendido, enquanto conceito, na razão, ainda que seu objeto não seja encontrado antes na realidade. O arcebispo de Cantuária explica que “o incipiente há de convir igualmente que existe na sua inteligência “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, porque ouve e compreende essa frase; e tudo aquilo que se compreende encontra-se na inteligência”. (ANSELMO, 1984, p. 102). Assim, quando se é dita a frase *o ser do qual não se pode pensar nada maior*, a mesma é de imediato compreendida, e, portanto, já é uma proposição cognoscível e, desta maneira, pertencente ao intelecto.

O conceito de Deus, portanto, pensado a partir de sua definição como aquele “ser do qual não se é possível pensar nada maior”, é um conceito racional, ou seja, possível de ser, desta maneira, por ele apresentada, entendido como conceito máximo desta proposição formulada teoricamente. Desta maneira Anselmo situa o conceito de Deus na razão.

Mas, por outro lado, ele também estava ciente de que “ter a ideia de um objeto qualquer na inteligência, e compreender que existe realmente, são coisas distintas”. (1984, p.102). Daí que, “este ser do qual não é possível pensar nada maior” não pode existir apenas no intelecto, pois, desta forma, poder-se-ia encontrar algo maior na realidade (fora da mente), logo, este ser tem que existir tanto na mente como também na realidade exterior. Pois, do contrário, teríamos aí uma nova contradição, entre dizer que este ser do qual se pensa não poder existir nada maior (internamente) e em haver, de fato, algo maior do que este ser pensado, na realidade (externamente). Segundo Anselmo, isso é, simplesmente, absurdo. Desta maneira conclui Anselmo acerca destes dois primeiros argumentos, e, já inicia a construção dos próximos, ao afirmar que:

“O ser do qual não é possível pensar nada maior” não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior. Se, portanto “o ser do qual não é possível pensar nada maior” existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que certamente é absurdo. Logo, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade. (ANSELMO, 1984, p. 102).

Consequentemente, no capítulo três desta mesma obra da qual retiramos a citação acima, intitulado “Que não é possível pensar que Deus não existe”, Anselmo afirma que, um tal “ser” que não poder ser pensado como não existente é maior do que aquilo que pode ser pensado como não existente. Logo, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” só pode estar em conformidade com a primeira proposição, por ser, de fato, o maior de todas as coisas que podem ser pensadas.

O que acabamos de dizer é tão verdadeiro que nem é possível sequer pensar que Deus não existe. [...] Ora, aquilo que não pode ser pensado como não existente, sem dúvida, é maior que aquilo que pode ser pensado como não existente. [...] existe, portanto, verdadeiramente “o ser do qual não é possível pensar nada maior”; e existe de tal forma, que nem sequer é admitido pensá-lo como não existente. (ANSELMO, 1984, p. 103).

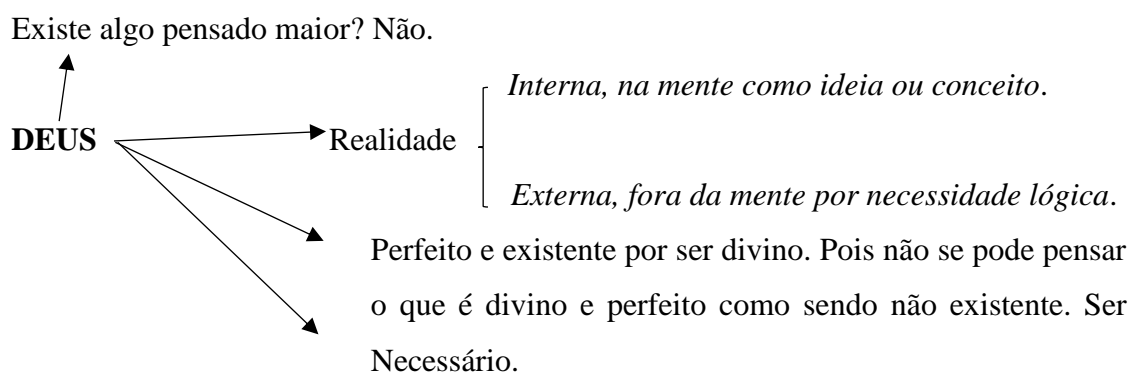
A partir disso, Anselmo conclui o capítulo acrescentando ao argumento que “se a mente humana conseguisse conceber algo maior que tu [Deus], a criatura elevar-se-ia acima do Criador e formularia um juízo acerca do Criador. Coisa extremamente absurda”. (ANSELMO, 1984, p. 103), onde neste ponto, como em diversos outros, Anselmo faz alusão ao Deus cristão enquanto um Ser Pessoal, em forma de oração. Desta forma, Anselmo permeia entre o conceito da coisa e a própria coisa, fazendo pontes alusivas em seu discurso, alusões estas que, Kant identifica, depois, como problemáticas.

Mas, o ponto chave da questão que Kant levantará mais na frente, já encontramos posto em Anselmo, quando no capítulo IV ele diz: “com efeito, pode-se pensar, ou dizer no coração, uma coisa de duas maneiras: pensando na palavra que expressa a coisa, ou compreendendo a própria coisa. No primeiro sentido, é possível pensar que Deus não existe; no segundo, não”. (ANSELMO, 1984, p. 103). Eis aqui o cerne da questão para Kant. Pois, veremos que Kant identificará na primeira proposição quando Anselmo admite que não é

possível pensar *na palavra que expressa a coisa*, ou seja, quando nos referimos a Deus, não podemos partir da coisa em direção ao conceito, não podemos pensar o conceito a partir da coisa. O problema de toda construção do argumento ontológico, qual seja o da ausência da conexão sintética *a priori*, uma vez que toda construção do argumento é puramente analítica, dedutiva *a priori* no entendimento, mas que carece de uma conexão sólida com a experiência para garantir os conteúdos necessários ao objeto pensado, no caso Deus.

O que ocorre em Anselmo é um salto lógico que a razão, por necessidade, impõe à realidade. Este é, para Kant, um dos defeitos cruciais da metafísica dogmática. Toda a progressão lógica do conceito de Deus (internamente) à sua efetividade (externa) continua, por sua vez, sendo um exercício do raciocínio *a priori* apenas, faltando uma identificação com algum objeto da experiência possível.

O gráfico abaixo nos auxilia nesta compreensão do argumento ontológico de Anselmo. Vejamos:



Na resposta de Anselmo a Gaunilo, opositor de seu argumento, é realizada uma síntese de tudo que fora colocado anteriormente pelo arcebispo de Canterbury. Inicia sua defesa dizendo que a proposição que Gaunilo aborda é diferente daquela apresentada por ele, de maneira que dizer "o ser maior que todas as coisas" é, diferente de dizer "o ser do qual não se pode pensar nada maior". De maneira que *o ser do qual não se pode pensar nada maior* não pode não existir, e, necessariamente existe pelo nosso intelecto.

Vejamos um trecho da resposta de Anselmo:

Em primeiro lugar, tu repetes frequentemente que eu afirmo: “aquilo que é maior que todas as coisas” encontra-se na inteligência e que, portanto, se existe na inteligência, existe também na realidade, porque, do contrário, ele não seria “o ser maior que todas as coisas”. Mas uma afirmação desta espécie não se encontra em parte alguma dos meus escritos e das minhas palavras. Com efeito, para provar que este ser existe na realidade, não é a mesma coisa argumentar dizendo “*o ser maior que todas as coisas*” e “*o ser do qual não se pode pensar nada maior*”. (ANSELMO, 1984, p. 135).

Isso quer dizer que a proposição que diz: “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, é superior à que afirma: “o ser do qual não se pode pensar alguma coisa maior”. Depois, nos tópicos de 6 a 8, do texto deste pensador que tomamos como base aqui para estas citações, Anselmo irá investigar se o ser do qual não se pode pensar nada maior encontra-se na inteligência juntamente com as coisas falsas ou com as que são verdadeiras. Quanto a isso, sucede que, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existe na inteligência antes da certeza da realidade. Também, que é mais fácil duvidar que não existe algo em nenhuma inteligência do que duvidar daquilo que existe em algumas inteligências. No ponto 9 (do mesmo) afirma que tal ser é compreensível e que não se pode negar que não o compreende, pelo menos, quando se refere a expressão, ao seu enunciado teórico, pois ainda que se negue a efetivação objetiva de tal ser, não podemos negar que entendemos aquilo que é dito na frase *o ser do qual não se pode pensar nada maior*. Para que possa chegar a negar esta afirmação, o sujeito, antes, a compreende em seu intelecto. A partir disso, a genialidade do argumento anselmiano continua embasada numa sutil lógica, aparentemente, incontestável, quando explica que, se a frase é cognoscível, ou seja, compreensível na inteligência, com todo sentido que cada palavra quer dizer, e, ironicamente, Anselmo passa a relatar que “é evidente, porém, que, de maneira semelhante, é possível pensar e conceber aquilo que não pode não existir” (ANSELMO, 1984, P. 140), num jogo de afirmativas que na verdade negam a tese de que se possa pensar teoricamente algo que na verdade não exista de fato. Vejamos:

Ora, quem pensa aquilo que não pode não existir concebe, na verdade, coisa maior do que quem pensa aquilo que pode não existir. Consequentemente, quando se pensa “o ser do qual não se pode pensar nada maior” e, ao mesmo tempo, pensa-se que ele pode não existir, não está sendo pensado *o ser do qual não se pode pensar nada maior*, porque é impossível pensar e não pensar ao mesmo tempo, uma mesma coisa. Por isso, quem pensa “o ser do qual não se pode pensar nada maior” não pensa um ser que *pode* não existir, mas o ser que *não pode* não existir. É necessário, portanto, que o ser que ele

pensa exista, porque tudo aquilo que pode não existir não é aquilo que ele pensa. (ANSELMO, 1984, p. 140).

O jogo de palavras de Anselmo implica que o conceito de Deus, aqui levantado por ele, contém em si um fator de existência, simplesmente pelo fato de que a negação e afirmação de algo não podem ser validadas logicamente na razão, há, portanto, neste caso, uma confusão ou contradição, segundo Anselmo, em pensar um “ser do qual não se pode pensar nada maior” e ao mesmo tempo, pensa-lo como não existente. Pois, pensar um tal ser como não existente, automaticamente invalida o conteúdo da afirmação teórica a seu respeito, a de um “ser que não se pode pensar nada maior”, uma vez que, se eu pensar que este ser não existe, logo ele já não é maior do que a atribuição de não existente dada a ele, proposição esta que o invalidaria. Assim, a pergunta retórica que Anselmo coloca é como este ser pode ser pensado como “não pode não existir” e ao mesmo tempo como “pode não existir”?

Com efeito, podemos observar que o argumento ontológico se vale de proposições determinantes lógicas para os discursos. Uma do princípio de contradição e outra da superposição de máximas superiores às máximas inferiores. A primeira aplicada a impossibilidade de pensar um “ser do qual não se pode pensar nada maior” como *não existente* e a segunda, quando é argumentado que um ser que não pode não existir é maior que um ser que pode não existir, onde a negação é superior a afirmação quando relacionado com a frase principal do argumento.

Desta forma, a máxima lógica que permeia o argumento é a de que não se pode pensar e não pensar a mesma coisa, afirmar ou negar algo de uma mesma coisa ou de um sentido de algo, isto é, o princípio de contradição é posto diante de proposições estruturadas internamente pela razão, mas, que, refere, a partir de uma analítica intelectual, uma conclusão externa de existência da coisa teorizada na razão. Este é, pois, para Kant, o problema crucial deste argumento.

2.1.1.2. Objeções Kantianas ao Argumento Ontológico

Tudo que até aqui foi relatado nos serviu para compreendermos a enormidade da estrutura deste argumento, apesar de simples, mas que produz uma força argumentativa muito poderosa em termos conceituais.

Com efeito, isso apenas tende a valorizar ainda mais o trabalho de Kant em colocar por terra todas as pretensões deste argumento que, segundo ele, é falacioso.

Assim, nos propomos agora a capturar o exato momento da crítica kantiana a este argumento.

Tal ponto está posto, justamente, neste salto que se intenciona no argumento, ao passar de uma analítica internamente dedutiva para uma síntese final com o externo, onde é atribuída existência ao “ser do qual não se pode pensar nada maior”, sem com isso, considerar nenhum objeto empírico dado para servir de apoio ou substrato para a proposição teórica.

Não temos, neste caso, para o conceito de Deus, exposto por Anselmo, na forma da descrição o “ser do qual não se pode pensar nada maior”, nenhum fenômeno que possa atingir nossa percepção, para assim, desencadear o processo de conceitualização racional deste fenômeno. Por isso, o argumento ontológico é, para Kant, falacioso, ainda que o filósofo aprove toda sua estrutura formulada.

Assim, pois, dizer que uma coisa existe, não traz, propriamente, a coisa à existência, ou seja, “a pergunta que nunca quer calar” é a famosa pergunta do senso comum ateu: Onde está o objeto, Deus? A coisa denominada de Deus continua ausente da percepção, logo não se pode ter deste conceito nenhum acréscimo substancial para que o mesmo seja pensado da mesma maneira que todos os demais objetos ou entes da natureza.

Deste modo, Kant não despreza a lógica racional com a qual foi construído o argumento. Mas, sua proposta é a de avançar quanto ao problema identificado já pelos precursores do argumento ontológico.

Kant tem consciência de que não está inventando nada de novo, mas da mesma forma está reformulando com maestria tudo que até então fora construído

Portanto, veremos ao final deste trabalho, mais precisamente no terceiro capítulo, que Kant também não se distanciará muito destas primeiras investigações, mas promoverá um sistema que melhor procurará aproximar o conceito de Deus de uma realidade possível, ainda que somente pelo viés da razão prática.

Neste sentido, é que Kant, posteriormente, irá tecer suas críticas à metafísica anterior, onde a forma atributiva com a qual se passava do conceito (ontológico) ao seu conteúdo (realidade) ocorria sem nenhuma base teórica sólida, não passava de quimeras vazias, apesar da validade de toda demonstração racional dos argumentos. Pois, para Kant, há uma enorme diferença da racionalização do conceito para a determinação na objetivação possível deste conceito, principalmente em se tratando dos conceitos de Deus, imortalidade da alma e liberdade.

O principal dilema, como já foi citado acima, que Kant identifica quanto a errônea abordagem do argumento ontológico é o de haver um equívoco de ordem lógica, quanto a falta de alicerce experiencial para se categorizar algo como existente, ou seja, determinado.

Kant inicia, na CRP, uma demonstração do conceito de ser necessário. Pois, até então os argumentos sustentados pela metafísica tradicional, ou que satisfaziam a razão é o de que todas as causas sucessivas devem chegar ao absoluto ser necessário, do qual partem todas as causas e seus respectivos efeitos. Kant, ao resumir estas posições, considera tal conceito nestes paradigmas apresentados, como apenas uma ideia da razão pura.

Por isso, antes de entendermos, na razão, o conceito de um *ser absolutamente necessário*, temos, inegavelmente, o conceito racional de uma *necessidade absoluta*, a qual é condição original para tudo o que é possível. Entretanto, *necessidade absoluta* nada nos pode afirmar ou garantir acerca da *existência absoluta*. Vejamos:

Ora, aquilo cujo conceito contém em si a resposta a todo o porquê, uma razão das coisas que não falta em' nenhum caso nem de nenhum ponto de vista e que basta por toda a parte como condição, parece que será, por isso mesmo, a quem convenha a necessidade absoluta, porque, possuindo todas as condições para todo o possível, não' carece de qualquer condição, nem sequer dela é susceptível [...]contudo, esta característica única da existência incondicionada, que serve à razão para reconhecer um ser como incondicionado mediante um conceito *a priori*. [...] vemo-nos obrigados a apoiar-nos nele, porque não podemos lançar ao vento a existência de um ser necessário; mas se admitimos essa existência, não podemos encontrar em todo o campo da possibilidade nada que tenha mais fundado direito a essa prerrogativa na existência. (KANT, 2001a, p. 508-509).

Deste modo, o conceito de um ser necessariamente absoluto descansa sobre o conceito inerente de uma necessidade incondicionada, na qual nenhum outro conceito se possa equiparar. Eis aqui a brecha que a razão deixa, neste caso, a saber, que uma necessidade absoluta pode ser tanto um ser como qualquer outra coisa que nos é desconhecida, e, também, que a esta coisa ou ser necessário,

não temos como atribuir qualquer existência por este raciocínio. Surge então a falta da “existência incondicionada”, onde não se pode afirmar a existência de tal ser necessário devido à falta de possibilidades de fazer relação experiencial no campo empírico, uma vez que, toda a existência que podemos conhecer se dá, devido à nossa experiência condicionada. Em conformidade com isso, Kant define necessidade absoluta na CRP ao explicar que:

Ora, aquilo cujo conceito contém em si a resposta a todo o porquê, uma razão das coisas que não falta em' nenhum caso nem de nenhum ponto de vista e que basta por toda a parte como condição, parece que será, por isso mesmo, a quem convenha a necessidade absoluta, porque, possuindo todas as condições para todo o possível, não' carece de qualquer condição, nem sequer dela é susceptível; satisfaz, por conseguinte, pelo menos por um lado, ao conceito da necessidade incondicionada no que nenhum outro conceito se lhe pode equiparar. (KANT, 2001a, p. 508).

Então, quando se diz, pois, que “Deus é” ou que “Deus não é”, isso não se caracteriza como um juízo contraditório, uma vez que não se pode ter nenhuma referência ao conteúdo deste sujeito.

Para Kant, a não contradição do conceito não prova a possibilidade determinada do objeto, neste caso, ocorrem duas coisas: 1 – o argumento possui certa validade enquanto estruturação subjetiva lógica não conflitante, mas que, infelizmente, 2 – não se pode determinar a objetivação de sua possibilidade. Teoricamente, ocorre um salto em sua conclusão, a saber, de um “ser que não se pode pensar nada maior” para dizer que este ser é Deus e ainda mais além, que este Deus existe fora da subjetividade, de forma efetiva e determinada no mundo.

Hartnack nos traz um resumo claro e bastante preciso das principais objeções kantianas a este argumento. Vejamos suas considerações:

Contra este argumento Kant faz a seguinte objeção: Se dissermos de uma coisa que ela existe que tipo de julgamento podemos estabelecer? Deve ser analítico ou sintético. Se for um juízo analítico, então o predicado não contém nada que já não esteja no conceito do sujeito; pertence ao mesmo conceito da mesma maneira como o predicado 'equilátero' pertence ao conceito de um triângulo equilátero. Mas se este é o caso, então, por exemplo, o conceito de uma "montanha de ouro" nunca será completo até, pelo menos, que eles sejam encontrados. A afirmação de que existe uma coisa ou outra (damos a tais afirmações o nome de afirmações existenciais)

não pode ser, portanto, analítica. Deve ser, por conseguinte, sintética. Mas se tivermos uma contradição apenas se negarmos um juízo analítico, e se julgamentos existenciais são sintéticos, em seguida, negar esses julgamentos nunca pode envolver uma contradição. Além disso, a existência não é nada além do que Kant chamou de um predicado real, isto é, um predicado que adiciona uma propriedade a um sujeito. A diferença entre as proposições são as seguintes: 1) "Deus é onipotente" e 2) "Deus existe" é evidente. Em 1), uma certa propriedade é predicado de Deus, a saber, a propriedade de ser onipotente; na 2), no entanto, nenhuma propriedade é predicado de Deus. Um debate sobre a onipotência de Deus é um debate sobre quais propriedades pertencem a Deus; mas um debate sobre a existência de Deus não é um tal debate deste tipo. É um debate sobre se o conceito de "Deus", com as propriedades que devem pertencer a este conceito corresponde a algo real. Kant entende que a prova ontológica de Deus se baseia na suposição de que a existência é uma propriedade positiva do *ens realissimum*, e acreditava já haver provado que esta proposição é errônea. (HARTNACK, 1977, p. 151).

O conceito é, para Kant, uma possibilidade enquanto que representa aquilo que é possível no fenômeno, a matéria. De modo que, a possível coisa real, acrescenta conteúdo ao conceito, ao que o objeto, uma vez não estando contido no conceito, é apenas uma possibilidade restrita ao uso analítico da razão, ou seja, *a priori*, não servido, portanto, ao seu uso sintético, demonstrável. Apenas pensar a coisa, não nos acrescenta nada a esta coisa.

O primeiro problema é tautológico, ou seja, se conclui a existência de algo simplesmente a partir da possibilidade interna da coisa. Vejamos que:

O conceito é sempre possível quando não é contraditório. É este o critério lógico da possibilidade e com isto o seu objeto distingue-se do nihil *negativum*. Simplesmente, não pode deixar de ser um conceito vazio, se a realidade objetiva da síntese, pela qual o conceito é produzido, não for demonstrada em particular; esta demonstração, porém, como acima mostramos, repousa sempre sobre princípios da experiência possível e não sobre o princípio da análise (princípio da contradição). Isto é uma advertência para não concluir imediatamente da possibilidade (lógica) dos conceitos a possibilidade (real) das coisas. (KANT, 2001a, p. 516).

A questão problemática aqui não é a possibilidade do conceito, uma vez que é evidente sua formulação interna em virtude de sua não-contradição. Kant, não está contestando isso, mas sim, a falta de uma síntese da possibilidade externa deste conceito.

Mais adiante neste estudo, perceberemos que nosso filósofo não escapará, em seu argumento moral para a existência de Deus desta forma de raciocínio do conceito de Deus, entretanto, irá procurar uma ponte com a sensibilidade por meio da razão prática, onde irá considerar tal conceito não como um objeto da sensibilidade, mas como um postulado fundamental que dá um sentido de existir de uma série de outros conceitos na razão, tais como, o conceito de lei moral e de dever, onde o conceito de Deus se estabelece como móvel animador da vontade em cumprir a lei, e, ainda, como o próprio sentido teleológico da razão e da existência humana.

Portanto, a validade analítica do conceito é incontestável, o que lhe falta é algum suporte que o faça ser demonstrado na experiência possível. Desta forma, o conceito de Deus, apesar de ser possível analiticamente, da maneira como é apresentado no argumento ontológico, não pode ser dado sinteticamente *a priori*.

Um conceito sintético *a priori* é um conceito que, apesar de não conter em si nada de empírico, por sua vez, faz referência ao que é empírico de alguma forma, como no caso das intuições de tempo e espaço³⁰.

Pois, não possuímos nenhum objeto na natureza que possam servir-nos de representação destes conceitos – o que os concede o caráter apriorístico –, entretanto, tais conceitos se fundamentam em nossa própria experiência das coisas sensíveis, onde tais experiências nos permitem suscitar estes conceitos e atribuir-lhes uma função relacionada com o mundo fenomênico, a saber, da experiência possível.

Daí que, no conceito de Deus, não possuímos esse referencial da maneira com a qual nos é apresentado no argumento ontológico. Neste argumento, Deus é um conceito puramente solto no jogo do raciocínio subjetivo, somente uma ideia que, encontra seu lugar a partir da análise de uma proposição analítica, na qual não é preciso nada além do conceito e aquilo que possa ser abstraído dele para se formular sua análise, e conseqüentemente, se chegar a uma conclusão.

Kant nos explica que “tudo pode servir, indistintamente, de predicado lógico, e mesmo o sujeito pode servir a si próprio de predicado, porque a lógica abstrai de todo o conteúdo; mas a determinação é um predicado que excede o conceito do sujeito e o amplia. Não deve, pois estar nele contida” (2001, p. 516). Com efeito, para que se determine algo na existência, assim como entende-se o conceito teórico-especulativo de existência efetiva, ou seja, das coisas do mundo como fenômenos, é preciso que tenhamos uma expansão deste conceito em

³⁰ Kant apresenta uma comparação entre o conceito de espaço com o de um ser supremo na CRP, ver KANT, 2001a, p. 529.

algum predicado que o complete, que possibilite sua ampliação, isto é, que lhe forneça conteúdo objetivo.

A chave da questão está na possibilidade de determinação do conceito na objetividade e, não apenas de sua possibilidade subjetiva. Mesmo quando o argumento de Anselmo é projetado para fora da mente, para o mundo externo quando procura por um ser do qual não se possa pensar nada maior em todas as demais coisas no mundo sensível, este raciocínio não sai das extremidades subjetivas, pois continua sendo um conceito do qual não podemos pensar nada maior, uma vez que há aqui um efeito bumerangue que, vai e volta pra razão, mas sem sair, efetivamente, da mesma. A busca nos objetos sensíveis nada mais é do que a busca de uma confirmação da proposição interna e não do objeto “Deus” na determinação, ou seja, no mundo. Quando a análise retorna para dentro, percebe-se que não saiu dela, pois mesmo que encontrasse algo fora maior do que foi pensado dentro, seria invalidada internamente a proposição, o que é impossível de ocorrer devido a força analítica do argumento Anselmiano, a saber, que, nada, tanto fora como dentro, pode ser maior do que o “ser do qual não se pode pensar”³¹ nada maior”. Contudo, o ser efetivo de Deus, enquanto objeto que vai além do conceito pensado, continua, para Kant, uma incógnita para a mera razão pura.

Na quarta seção, do capítulo III, do livro segundo (*Raciocínios Dialéticos da Razão Pura*) da Segunda Divisão (*Dialética Transcendental*), da CRP, Kant inicia a impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus, segundo ele, a razão teórica nada consegue por meio da via empírica e nem tão pouco transcendental. Quanto a isso, inicialmente nosso filósofo quer organizar a questão dizendo que o argumento ontológico é válido e infalível segundo as regras de análise lógica, as quais colocam tal argumento a prova, neste ponto é infalível tal argumento. A possibilidade do argumento ontológico não pode ser contestada, pois o mesmo em si não exige nenhum objeto empírico, ainda que tenha partido do ser pensante. Não podemos entender o argumento ontológico a partir do ser já empírico, ou seja, do objeto para o conceito, pois o conceito levará ao objeto que é base para todos os objetos empíricos. Na formalidade e normativas racionais deste argumento ele é correto e incontestável. Então continuamos com a afirmação kantiana que já havia ficado esclarecido linhas atrás que o conceito do ser absoluto e necessário é o que chama de um conceito puro da razão, apenas uma ideia, e que a realidade objetiva deste conceito está longe de ser alcançada

³¹ Em favor de Anselmo podemos afirmar que ele, talvez, não tivesse em mente provar nenhuma existência efetiva de Deus, muito embora seja isto o que Kant contesta nos dogmáticos, mas, tão somente, a sua validade racional, uma vez que o argumento menciona o *pensar* e não o *sentir* nada maior, coisa que, Kant, notoriamente pretende justificar. Para tanto, basta-nos fazer uma rápida análise da resposta de Anselmo ao opositor direto de seu argumento ainda em sua época. Porém, Anselmo não se deu conta que pensar é diferente, de certa forma, de sentir. No idealismo de Berkeley, talvez, esta noção encontrasse maior acolhimento, mas em Kant, não.

pela razão. Parte, portanto, da existência dada, ou seja, dos objetos conhecidos, daí o curso da razão vai desencadear até chegar a existência absolutamente necessária. No geral, Kant não exclui este conceito, o considera importante, mas não o suficiente ao ponto de criticá-lo. Pois, para Kant, o entendimento exige certas condições para formar um conceito e neste caso estas condições são contrárias.

2.1.2. Apresentação do Argumento Cosmológico

Observemos algumas definições preliminares para este argumento, em seguida, nosso enfoque será diretamente a concepções de Kant.

Thorpe resume o argumento e as objeções kantianas como segue:

O argumento cosmológico para a existência de Deus é o argumento de que o mundo requer uma primeira causa, e tal causa deve ser Deus. Kant tem uma série de objeções a este argumento. Primeiro, ele pressupõe um compromisso com o princípio da razão suficiente (o princípio de que tudo deve ter uma causa). Agora, na segunda Analogia da Experiência, Kant argumenta que este princípio se aplica a objetos de experiência possível (fenômenos), para cada alteração que pode ser experimentado deve ter uma causa. No entanto, ele acredita que nós não temos nenhuma justificação para crer que o princípio aplica-se a coisas-em-si-mesmas. Assim, dado que o argumento cosmológico assenta no pressuposto de que o princípio da razão suficiente é um princípio geral que se aplica a tudo, incluindo coisas-em-si, Kant rejeita o argumento como descansando em uma suposição dogmática injustificada. Em segundo lugar, mesmo que o universo deve ter uma primeira causa não há nenhuma boa razão para identificar esta primeira causa com Deus como tradicionalmente concebido, pois mesmo se pudesse ser provado que deve haver uma primeira causa não haveria nenhuma boa razão para supor que tal causa deve ser sábio, onipotente, onisciente e bom. Kant discute o argumento cosmológico no Ideal da razão pura ea terceira antinomia da razão pura na Crítica da Razão Pura. (THORPE, 2015, p. 56-57. Tradução nossa).

A partir deste preâmbulo, podemos então expandir a discussão ao que nos propomos a aprofundar o problema do argumento cosmológico nos reportando mais precisamente ao pensamento kantiano.

Segundo Kant em LFR “a cosmoteologia foi cultivada em primeiro lugar por Leibniz e Wolff”, onde o argumento cosmológico recebe por parte de Leibniz a terminologia de *contingentia mundi*³². Com relação às definições kantianas preliminares deste argumento, o filósofo de Königsberg explica que:

Nela se pressupõe a existência de um objeto da experiência e logo se intenta demonstrar, a partir desta experiência pura, a existência de um Ser supremo. Wolff disse que mediante o mero conceito de um ser que contem o fundamento de toda possibilidade podia provar-se a existência de um ser tal; portanto, disse: existe algo; pois bem, este tem que existir por si mesmo ou tem outra causa como seu fundamento. A Causa primeira tem que ser o Ser de todos os seres. (KANT, 2000, p. 75. Tradução nossa).

Ainda neste escrito nosso filósofo apresenta mais detalhes do argumento que compreendem quatro pontos básicos, são eles:

- Parte do fundamento da própria existência do sujeito;
- Como o sujeito e todas as outras coisas são contingentes, o argumento deduz a existência de um ser absolutamente necessário;
- Que tal Ser absolutamente necessário tem que ser o fundamento de sua própria existência;
- Que tal Ser absolutamente necessário deva conter em si toda perfeição.

Tais pontos podemos extrair das seguintes afirmações kantianas ainda na LFR:

Aqui pressuponho que já exista algo, por tanto, uma experiência, e por isso a prova construída sobre isso já não é conduzida somente pela razão pura, como o era a prova transcendental. Agora argumento com Leibniz e Wolff: sou ou necessário ou contingente. Que não sou necessário me mostram as modificações que ocorrem com respeito a mim; por tanto sou contingente. Pois, se sou contingente, tem que haver em algum lugar fora de mim um fundamento de minha existência que faça com que eu seja assim como sou e não de outro modo. Este fundamento de minha existência tem que ser absolutamente necessário, porque se também fora contingente não poderia ser o fundamento de minha existência, se não que necessitaria por sua vez de

³² Ver KANT, 2001a, p. 519.

algun outro ser que contivesse o fundamento da sua. Pois este ser absolutamente necessário tem que ter em si o fundamento de sua própria existência, e também de todo o mundo; pois todo o mundo é contingente e, portanto, não pode ter em si o fundamento de porquê é assim e não de outro modo. Ao contrário: o ser que tem em si o fundamento da existência de todas as coisas também tem que ter em si o fundamento de sua própria existência. Porque não há nada de que pudesse derivar. E este é Deus! Agora concluiu Wolff a perfeição suprema de um ser tal a partir da necessidade absoluta do mesmo. (KANT, 2000, p. 77. Tradução nossa).

Dessa forma, o argumento cosmológico apesar de partir de um pressuposto experiencial, empírico, a saber, do próprio “eu” que pensa, que sente e que age, logo envereda por proposições conclusivas inteiramente *a priori*. Pois, com isso se deduz um conceito de um ser necessário absoluto mediante uma proposição racional pura, ou seja, aquela que diz que pelo fato do pressuposto da existência do eu que experimenta o mundo – ao que o argumento até aqui sugere um início argumentativo a partir do que é empírico – não ter em si a origem de sua existência, o que o torna contingente juntamente com todos os entes do mundo, formula-se hipoteticamente um ser originário e necessário de tudo, o qual contém em si mesmo a origem também de sua existência, o que o torna um ser perfeitíssimo e/ou um *ens realissimum*. Porém, Kant logo objeta que:

Vemos, pois, que a cosmoteologia é tão abstrata quanto a ontoteologia; pois de pouco me pode servir que exista algo que bem exista por si mesmo ou que tenha como seu fundamento outra causa. E se examinamos se um ser tal compreende em si toda perfeição, resulta um conceito de que tem que existir um Ser de todos os seres, um Ser originário que não dependa de nenhum outro ser. (KANT, 2000, p. 75. Tradução nossa). [...] Em rigor esta prova cosmológica é tão abstrata como a transcendental, salvo no que se refere a sua fonte primeira; pois esta é aqui empírica; por outro lado, tratamos aqui também somente com conceitos puros. É fácil de ver que aqui se pressupõe a correção da prova transcendental, e que esta última empresta à cosmológica toda sua solidez. (KANT, 2000, p. 77. Tradução nossa).

Na base do argumento cosmológico há uma intenção de um princípio empírico, ao que Kant diz que este argumento, segundo sustentado por Wolff, afirma que: “algo existe; pois bem, tem que existir por si mesmo ou tem outra causa como seu fundamento”(KANT, 2000, p. 75). Com efeito, apenas afirmar que algo existe não tem nada haver com obrigar com uma

formulação dedutiva que esta existência careça de ter um fundamento, ou seja, uma origem seja no próprio objeto ou mesmo algo fora dele, pois, nada garante que possa haver uma origem primeira deste objeto.

O argumento trabalha em cima da possibilidade de uma Causa primeira, já que uma sequência infinita de causas sucessivas nada ajudaria a razão a compreender o mundo, e, por conseguinte esta só pode ser uma causa originadora primária e necessária, coisa que não podemos encontrar em nenhum dos objetos que experienciamos no mundo.

Contudo, o que o argumento tem de digno é apenas a consideração inicial acerca das coisas que existem, e, que pode, apenas chegar, no máximo, a um ser necessário, porém indefinido, uma vez que não podemos fazer nenhum juízo teórico-especulativo ou atributivo deste ser. Vejamos que:

O conceito do Ser supremo satisfaz, certamente, a priori, todas as questões que se podem colocar quanto às determinações internas de uma coisa e é, também, por este motivo, um ideal ímpar, porque o conceito geral o designa, ao mesmo tempo, como um indivíduo entre todas as coisas possíveis. No entanto não satisfaz à questão que se refere à sua própria existência. [...] Aqui há um ponto verdadeiramente digno de nota: é que, desde que supõe que algo existe não se pode evitar a consequência de alguma coisa também existir necessariamente. (KANT, 2001a, p. 524 e 527).

Este raciocínio é, segundo nosso filósofo, correto e natural, só que esta necessidade absoluta, poderia estar em qualquer outro ente da natureza. Deste modo, quando fazemos a regressão de todas as coisas existentes nunca terminaríamos se não admitirmos um tal Ser necessário, entretanto, jamais podemos iniciar o raciocínio a partir deste Ser. Deste modo, fica incorreta a expressão corrente de que “Deus criou todas as coisas” se nos apoiarmos neste argumento, uma vez que o mesmo só poderia me fornecer retroativamente a afirmação de que “algo é a origem de si mesmo e de todas as coisas, e, que é, a parte de todas as coisas”, onde este “algo” pode ser qualquer outra coisa desconhecida, ao que não caberia incutir aí uma ideia de um deus tal qual a fazemos na razão. Portanto, dizer que é um deus consciente, amoroso, bondoso, grande, infinito, eterno, etc., é, por conseguinte, dar um salto para além do que o argumento pode suportar, já que seu fundamento empírico “nada nos pode ensinar a respeito dos atributos deste ser” (2001, p. 521), de modo que a *suposta experiência* se torna, neste argumento, *totalmente inútil* (2001, p. 522).

2.1.2.1. Objeções kantianas ao argumento cosmológico

Para Kant, uma coisa é afirmar internamente pelos princípios racionais que podemos conjecturar um Ser sumamente necessário, outra coisa, completamente diferente é afirmar categoricamente a sua existência, – assim como muitas *forças da natureza* – uma vez que não se trata aqui de um Ser materialmente conhecível, o que não quer dizer que não o possa existir de alguma outra maneira ou forma. Com isso, fica caracterizado o ponto essencial da teologia Crítica kantiana a estes argumentos, a saber, a genial distinção entre as ideias fenomênicas (materiais) das ideias postuláveis segundo os princípios regulativos da razão.

Disso sucede que, como falta ao argumento ontológico, ou transcendental, o fundamento empírico, o argumento cosmológico ensaia um modelo de que apanhe este início na experiência, porém, logo é abandonada esta intenção, ao que o argumento se vê, novamente enlaçado em proposições puras.

Portanto, este argumento, na contramão da doutrina grega de que a natureza é eterna e que não precisa ser explicada, parte do pressuposto de que a natureza (mundo em geral, cosmo ou criação) carece sim de fundamentações racionais para sua origem, uma vez que ela não pode explicar a si mesma, apesar de ser ela mesma que impulsiona a busca pela solução desse questionamento.

Conquanto é preciso que entendamos que o conceito de Deus não se caracteriza um conceito impossível de se conhecer ou de se saber como real pela razão simplesmente por se colocar, em princípio como um ideal da razão. Pois, dele a razão precisa dar conta uma vez que esta é a sua principal função e sentido de ser, ou seja, que a ideia de Deus enquanto objeto transcendental desconhecido, “pode ter a sua sede na natureza da razão e aí encontrar solução, podendo ser, portanto, perscrutado, já que a razão consiste precisamente nisso, em podermos prestar contas de todos os nossos conceitos” (KANT, 2001, p. 526). Entretanto, como o movimento do pensamento de Kant é um eterno idas e vindas, natural para um idealista crítico que, sabiamente não se compromete com definições finais, mas não deixa de arquitetar-las, afirma ainda que “a necessidade incondicionada de que tão imprescindivelmente necessitamos, como suporte último de todas as coisas, é o verdadeiro abismo da razão humana” (KANT, 2001, p. 526).

Outra nuance que Kant identifica como sofisticada é quanto à essência mesma do argumento, ou seja, se há algum ser absolutamente real, o que é que o faz ser diferente de algum outro *ens realissimum*? De modo que, se afirmamos que um determinado ser é real, o

dizemos com base em um ser primário que contém toda realidade, mas porquê não podemos dizer que “todo ser soberanamente real é um ser necessário?” Se existe realidade absoluta em cada ser do mundo, o que nos impede de considerá-los também necessários? O apriorismo das proposições nos proporciona que possamos brincar com elas e, até mesmo, colocá-las às avessas.

Por fim, nosso filósofo lista quatro pontos enganadores do argumento e os refuta em poucas palavras.

No primeiro, encontramos o problema de que o argumento suscita a causalidade do conceito puro de contingência (todo ou tudo) e não da experiência como é, de fato, de onde pode ser pensado o conceito de causalidade.

Em segundo lugar, a conclusão de se chegar a uma causa primeira mediante a inviabilidade de uma sequência infinita de causas é algo que não podemos proceder na experiência, ao que o argumento força projetar tal sucessão para além daquilo que se pode observar, ou seja, não podemos saber até onde esse desencadeamento de causas pode chegar. Observemos, com isso, o que Kant diz:

Nenhuma das provas que argumentam a partir dos efeitos deste ser para sua existência como causa pode nunca - mesmo que se conceba que eles sejam do caráter mais rigoroso, o que na verdade não são - tornar a natureza dessa necessidade compreensível. Desde o simples fato de que existe algo absolutamente necessário é possível inferir que algo é uma primeira causa de outra coisa. Mas a partir do fato de que algo é uma causa primeira, isto é, uma causa independente, só resulta que, se os efeitos existem, em seguida, a causa também deve existir, não que a causa existe absolutamente como necessária. (KANT, 1992. Tradução Nossa).

Em terceiro lugar, a razão se auto engana quando se satisfaz com este fim dado por ela mesma a sequência de causas superpostas, uma vez que ela não pode compreender para, além disso, se contenta em por um fim hipotético ao criar um ponto de origem.

Em quarto e último lugar, é abordado o engano da razão quando intenta haver uma lógica entre o conceito de necessidade absoluta, que reúne toda realidade com a possibilidade transcendental, ou seja, se atribui uma conclusão equivocada de uma existência real a partir de uma existência geral, onde a primeira é tida como origem da segunda. Vejamos:

Consequentemente, da sua existência suposta não podemos minimamente concluir para determinações que poderiam estender o nosso conhecimento dele para além da sua existência necessária e fundar assim uma espécie de teologia. Portanto, cai no nada, tal como a precedente, a prova por alguns chamada cosmológica, mas, no entanto, transcendental (porque supõe um mundo existente); em virtude de ela nada querer concluir a partir da natureza de um mundo, mas só desde a suposição do conceito de um Ser necessário, logo, de um puro conceito de razão *a priori*, pode incluir-se na ontologia. (KANT, 95, p. 80-81).

Este argumento, portanto, é firmado sobre os aspectos de contingência, causa sustentadora e razão suficiente.

Por este exposto acerca do argumento cosmológico e devido sua aproximação com o argumento ontológico, consideramos suficientes sua demonstração e objeção, segundo as críticas kantianas que foram apresentadas até aqui. Agora, nos deteremos no último, e, assim considerado por Kant, o mais importante destes, bem como, a reformulação dada por nosso filósofo ao argumento teleológico, ou, também conhecido como o físico-teológico.

2.1.3. Apresentação do Argumento Físico-teológico (ou Teleológico)

Este argumento é o que carece de nossa parte uma maior atenção, haja vista que Kant tem por este certa admiração particular, pelo fato de tal argumento apresentar um caráter empírico em defesa do metafísico, isto é, há neste argumento uma maneira sutilmente especial de raciocinar que, ao mesmo tempo em que chama a atenção de Kant para sua formulação, também faz com que o filósofo se aproprie de tal argumento e o conceda uma nova roupagem que coaduna com suas pretensões teleológicas.

O termo *teleologia* é um neologismo³³ formado a partir dos conceitos gregos de *τελος* (teleos = fim) e *λογία* (logía = estudo, ciência). Sua criação é, geralmente, atribuída ao filósofo alemão Christian von Wolff (1679-1754) em 1728 – o qual é amplamente citado neste trabalho devido sua influência direta na filosofia kantiana – na obra escrita em latim *Philosophia rationalis sive logica*.

A teleologia (*teleologie*) é, pois, a doutrina filosófica da finalidade (utilidade) e/ou do fim terminal, ou, simplesmente, a filosofia que explica o universo em termos de suas causas

³³ Neologia, s. f. Emprego de palavras novas ou de novas acepções; admissão de doutrinas muito recentes. *Fonte*: BUENO, Francisco da Silveira. Minidicionário da Língua Portuguesa. São Paulo: LISA, 5ª Ed. Atualizada, 1991.

finais. O filósofo grego Aristóteles (384-322 aC), subscrevia a ideia de que todos os fenômenos e processos na natureza podem ser explicados por meio da causa final (destino, propósito ou desígnio). Aristóteles, não usava este termo, mas expressões que remetem ao mesmo, tais como: *causa final* ou, simplesmente, *telos*. Por isso, sua filosofia é muitas vezes designada como uma filosofia aristotélica teleológica.

Como exemplos históricos das ideias teleológicas podemos citar a aplicação do termo nos pré-socráticos como, por exemplo, Anaxágoras; também nos clássicos como Platão que, atribuía certo desígnio divino na autoria de toda a criação física quando esboçava em sua filosofia a doutrina das Ideias e Formas; além de Aristóteles que, em sua teoria das quatro causas, via o desígnio de uma *causa final* atuante em todas as coisas.

Uma certa inclinação natural para a ideia de teleologia ainda pode ser por nós percebida em quase todas as tradições religiosas.

A prova Teleológica, pois, é uma das provas clássicas da existência de Deus e ainda hoje é aceita por grande número de filósofos e teólogos com certa supremacia sobre a prova ontológica.

Esta prova é entendida de dois modos, a saber, física e metafisicamente. O primeiro modo se refere a uma demonstração da existência de Deus com fundamento na ordem e na harmonia do mundo. Quanto ao segundo a prova teleológica consiste numa demonstração da existência de Deus com base na passagem do movimento a sua causa e do contingente ao necessário.

Essas primeiras definições nos servem para termos a compreensão imediata de uma teleologia física (ou natural), a qual consiste numa finalidade própria das coisas dentro da natureza e que cuja ordenação, controle e desenvolvimento se dá através de um Sumo Administrador requerido, no mínimo, de consciência pessoal para desenvolver seu papel como tal. Assim, notamos este primeiro aspecto teleológico *na* natureza, ou seja, que toda a ordenação e organização *na* natureza tende para um fim próprio *dentro* de sua própria conjuntura natural, e, nada, além disso.

Por outro lado, este mesmo conceito, nos remete, por força da dedução causal, a uma compreensão extensiva do termo, onde, a partir dessa experiência direta que podemos perceber nas coisas dentro do sistema “físico-material”, uma projeção para o fim último, ou, finalidade do complexo geral da natureza.

O argumento teleológico, em Kant, não nos dá a ideia da existência de um Criador, – embora o filósofo não desconsidere essa dedução possível na razão – mas apenas nos permite postular um Arquiteto da natureza. Há em Kant, portanto, a apropriação do argumento

teleológico imbatível para os fins da natureza e a postulação do argumento moral para a possibilidade do Legislador. De maneira que encontramos, na verdade, uma junção necessária de dois argumentos sob perspectivas que os completam dentro do propósito sistemático da doutrina kantiana.

Em geral, o dilema destes principais argumentos está, também, na maneira de se compreender a causalidade, doutrina esta extensamente contestada por Hume.

Nestes argumentos há, portanto, um alinhamento conduzido pelo fio da *causalidade* que é inerente à lógica analítica. Entretanto, o diferencial que percebemos em Kant é que, o mesmo, ao aplicar o argumento teleológico, o sintetiza aprioristicamente para uma possibilidade causal com base nos objetos próprios da vontade (bem e mal), os quais são objetivamente práticos, ou seja, não é uma causalidade atribuída infinitamente para trás na história, e, sim, projetada para o futuro, ou seja, uma necessidade (causalidade) teleológica.

Assim, tomamos por certo que, tal estrutura causal kantiana nos permite a possibilidade de pensarmos “causa e efeito” tanto no sentido presente-futuro como futuro-presente, de modo que, tanto as ações objetivas no mundo exigem, por necessidade, uma consumação legislativa no fim último da natureza, como também, o postulado necessário do Sumo Bem – que está no por vir – já se apresenta como a causa justificável dessas ações que estão na presente era histórica. Em outras palavras, é possível se pensar em uma causalidade às avessas.

Neste argumento, há, pois, uma autoanalogia de nossa inteligência feita pela razão com as leis da natureza. Já que o que produz a empiricidade é a nossa própria existência enquanto seres racionais, pensantes, a razão verifica que há certa familiaridade entre os processos de nossos raciocínios com os fatos no mundo, e, daí, deduz haver alguma inteligência fora de nós.

Este argumento é assim considerado, superior ao argumento cosmológico em virtude de que o mesmo explica aquilo que não pode ser afirmado no argumento anterior, a saber, que o mundo possui claras evidências de haver inteligência e propósito, e, deste modo, conduz a uma existência de um ser inteligente, consciente e com propósito. Entretanto, isso não quer dizer que, a isto se segue, necessariamente, que este ser deva ser o Criador do mundo.

Kant define nas LFR que “todo o mundo é contemplado como um sistema universal de todos os fins, tanto pela natureza como pela liberdade. Esta doutrina dos fins se chama teleologia” (2000, p. 147).

A partir destas definições, passaremos agora a abordar as objeções de Kant a este argumento.

2.1.3.1. Objeções kantianas ao argumento físico-teológico

A teleologia em Kant, é abordada sobre dois aspectos: Em primeiro lugar, é considerado o termo enquanto apenas possível mediante sua construção lógica, em seguida Kant trata por anular a possibilidade de postular um Ser Supremo a partir de uma concepção criadora da natureza mediante seus fins. Logo, é impossível uma teleologia, enquanto argumento por si tomado isoladamente, para afirmar ou postular a existência de um Ser Supremo e criador como causa primeira de tudo. Em segundo lugar, observamos que Kant se apropria desta doutrina aplicando-a ao argumento moral que, justapõe exatamente o postulado da existência do Ser Supremo, ou seja, há uma reformulação do argumento aos moldes corretos de serem pensados na razão, para um enquadramento de tal argumento, ao sistema kantiano.

2.1.3.1.1. Teleologia e a Ideia de Um Ser Supremo

Com base, principalmente na CRP, tentaremos aqui, explicar melhor este significativo pormenor, ao qual remete o título deste tópico, qual seja o de tentarmos entender o cerne da questão que remete a toda inviabilidade do argumento físico-teológico (ou argumento teleológico para a existência de Deus). Como ficará demonstrado pelo filósofo, a impossibilidade de uma investigação que vagueie de uma teologia física a uma teleologia natural. Pois, para o filósofo, tal caminho é de todo confuso para a razão e totalmente inviável para esta.

Para tanto, tomamos um trecho da CRP, o qual consideramos um dos mais importante quando se trata da explicação acerca deste mal entendido histórico quanto ao caminho percorrido pela razão ao iniciar sua investigação de uma teleologia natural até culminar na ideia de Deus.

Aquilo que devemos ter em mente, antes de tirarmos qualquer conclusão acerca do pensamento do filósofo em seu escrito é, primeiro, observar as ideias centrais de sua obra e a elas anexar as demais doutrinas. No caso de Kant, na CRP precisamos atentar para o fato de que toda a obra é dedicada ao uso sistemático da razão dentro de sua limitação, o que pode ser

apreendido por ela e até onde ela pode chegar. As ideias principais do sistema devem ser preservadas durante toda a leitura da obra e a todo instante serem retomadas. Vejamos:

Se tomarmos por base o texto abaixo, perceberemos uma diversidade de termos e suas aplicações, como por exemplo:

O princípio regulador exige que se pressuponha absolutamente, isto é, como resultante da essência das coisas, a unidade sistemática como *unidade da natureza*, que não é conhecida de maneira simplesmente empírica, mas que é pressuposta *a priori*, embora ainda de forma indeterminada. (KANT, 2001, p. 576).

Aqui temos “*princípio regulador*”, o verbo de passagem “*exigir*”, “*essência das coisas*”, “*unidade sistemática*”, esta última não é “*conhecida*” por meio da abordagem “*empírica*”, porém é “*pressuposta*” de maneira “*a priori*”. Este emaranhado de sutis conceitos deve ser minuciosamente entendido para compreendermos a proposição. De maneira que se faz necessário a divisão da proposição promovendo a meditação em cada conceito atrelando-os as doutrinas maiores vigentes no pensamento do filósofo que, em seguida, ou em algum outro ponto de sua obra explicará ou retomará com detalhes suas explicações anteriormente prestadas.

a. ***O princípio regulador.*** Assim, após as devidas reflexões e análises, até mesmo por meio de uma simples leitura com esmerada atenção, podemos definir que, o *princípio regulador*, o qual é apenas um princípio dedutivo detectado empiricamente e aceito pela cognição da razão – o processo ativo natural da mesma –, que as coisas possuem uma unidade coordenada e ordenada para serem e existirem na natureza, isto é, o que pode ser entendido com bases sólidas pela razão especulativa, a qual atende ao mundo possível empiricamente, é apenas esta noção de uma regulação, um controle, de apenas uma ação que organiza e nada mais além disso.

b. ***Exige que se pressuponha absolutamente, isto é, como resultante da essência das coisas, a unidade sistemática como unidade da natureza.*** Consequentemente, temos o verbo exigir que indica o *juízo de necessidade* na construção desta definição. Pois, se há uma ação que regula, regula e ordena para si todas as coisas. O signo desta ação está em uma necessidade comum que é exigida, um motivo ou fim³⁴, naquilo que são em si mesmo os fatos

³⁴ Não o fim final (terminal), mas os fins (finalidade) em si mesmos dos fatos e fenômenos na natureza.

e corpos na natureza, cujos fenômenos em harmonia se acontecem, ou seja, na ação harmônica atuante na diversidade da natureza, produz uma única sinfonia do contingente. Depois, o pressupor que, uma vez havendo uma necessidade, esta, condiciona o raciocínio a preestabelecer em absoluto no conceito de princípio regulador também a noção característica de unidade, e esta última, por sua vez, de todo o sistema da natureza. Portanto, até aqui podemos dizer que, simplesmente há uma ação administradora, que por atuar de maneira não aleatória, converge sempre para uma mesma intenção, uma mesma essência, ou seja, uma unidade em tudo o que possivelmente admitimos existir. Deste modo, é possível identificar tanto juízo de necessidade como de universalidade a partir da concepção desta organização intencional única do todo da natureza, apesar de suas inúmeras partes.

c. *Que não é conhecida de maneira simplesmente empírica, mas que é pressuposta a priori, embora ainda de forma indeterminada.* Tal unidade da natureza, por além de se tratar empiricamente dos fatos e entes observados empiricamente, é também apreendida e perfeitamente admitida a priori na razão por comportar tais juízos acima mencionados, e, também por todo o processo analítico que inclui tal dedução. Porém, Kant adverte no final, como uma forma de enfatizar que “não devemos colocar os carros na frente dos bois” que, embora a razão tenha chegado a entender tanto empiricamente como aprioristicamente, tanto na sua forma analítica como sintética esse processo, não podemos cair no engano de dar nome àquilo que para nós continua indefinido, ou seja, não podemos atribuir a nenhum ser, coisa, nem tão pouco a própria natureza – pelo menos por enquanto – a autoria desta ação organizadora promotora e ao mesmo tempo proveniente da unidade da natureza

O princípio regulador é uma conclusão do raciocínio que tem como característica a unidade sistemática da natureza

Em continuação às explicações, Kant irá colocar duas questões, a saber: em que sentido podemos pensar a ideia de um Ser supremo, e, de maneira negativa, em qual sentido podemos pensar este Ser Supremo mediante a apresentação do entendimento concepção teleológica? Vejamos:

Todavia, se começo por pôr como fundamento um ser ordenador supremo, então a unidade da natureza é suprimida por esse fato, porque se torna, assim, completamente alheia à natureza das coisas e contingente, e também já não pode ser conhecida mediante leis universais dessa natureza. Daí gerar-se um círculo vicioso na demonstração, pois se pressupõe o que se deveria precisamente demonstrar. Tomar o princípio regulador da unidade sistemática da natureza por um princípio constitutivo, e admitir,

hipostaticamente, como causa primeira, aquilo que é tomado apenas na ideia como fundamento do uso harmonioso da razão, significa apenas confundir a razão. (KANT, 2001a, p. 576. Grifo nosso.).

A inserção de um Ser Supremo, no contexto apresentado é apenas uma ideia que, completa, como um fundamento aceitável, o círculo harmonioso, uma vez que para tal harmonia é mais compreensível adotar a ideia de uma Inteligência Organizadora do que atribuir a uma mera formação do acaso. Entretanto, esta ideia de Ser Supremo, não pode ser tomada como uma causa primeira da natureza, isso é incorrer em grande erro, é ir além do limite da razão teórico-especulativa.

O problema detectado por Kant quanto a este argumento, se estabelece na base de sua construção, pois, se conclui um Ser supremo inteligente e poderoso, de imediato, a partir da percepção das leis universais, quando, na verdade, toda esta ordenação nos fornece tão somente, aquilo que irá chamar de um conceito de *conformidade a fins*.

Kant procura demonstrar a validade do argumento por meios naturais, e, não incluindo, de imediato, o conceito de um Ser supremo já pressuposto como solução para as evidências que a natureza aponta.

Eis, portanto, o problema crucial que Kant nos apresenta: se podemos extrair da simples compreensão das causas e leis observadas na natureza, uma ideia de tal Ser supremo como inteligência, causa primeira e fim último de todas as coisas?

Não devemos, assim, pois, sair do contexto formulativo que possuímos apenas dos próprios fenômenos da natureza. A análise ocorre somente pelo cumprimento perceptivo das causas na natureza segundo suas leis universais e nada mais. Observemos ainda que:

A completa unidade conforme a um fim é a perfeição (considerada absolutamente). Se não a encontrarmos na essência das coisas que constituem todo o objeto da experiência, isto é, de todo o nosso conhecimento objetivamente válido, por consequência, nas leis universais e necessárias da natureza, como poderemos extrair destas, diretamente, a conclusão da ideia da perfeição suprema e absolutamente necessária de um ser primeiro, que seja a origem de toda a causalidade? (KANT, 2001a, p. 577).

Deste modo, o conceito de *perfeição* o qual não encontramos atrelado a nenhum objeto do mundo, se acha, de fato, na essência das coisas que, são as leis constituintes destas coisas. A chave está posta no sentido de que a unidade que conforme a um fim, ou seja, a ideia de um fim teleológico, que tem necessariamente que ser independente de toda a experiência, ou seja, não pode ser encontrada nas coisas da natureza, daí como podemos suscitar um ser necessário? Se não encontramos um fim dado nos objetos da experiência, suas leis universais e necessárias, se elas não nos apontam nada, assim se não podemos extrair uma finalidade objetiva na natureza, como idealizamos um ser primeiro necessário?

A unidade que conforme a um fim, ou seja, a ideia de um fim teleológico, que tem necessariamente que ser independente de toda a experiência, não pode ser encontrada nas coisas da natureza, sendo assim, como poderíamos suscitar a ideia de um ser necessário? Se não encontramos um fim dado nos objetos da experiência, suas leis universais e necessárias, se elas não nos apontam nada, deste modo, se não podemos extrair uma finalidade objetiva na natureza, como chegamos, pois a idealizar um ser primeiro necessário? Portanto, a natureza nos fornece o substrato, a “matéria-prima” do Ser supremo, não o seu objeto determinado.

Por outro lado, este conceito de uma unidade última – que é uma ideia legisladora – é o máximo que a nossa razão pode alcançar em termos conceituais. Vejamos:

A maior unidade sistemática e, por conseguinte, também a maior unidade final é a escola e mesmo o fundamento da possibilidade do máximo uso da razão humana. A ideia de uma tal unidade encontra-se, portanto, inseparavelmente ligada à essência da nossa razão. Essa mesma ideia é, assim, para nós, legisladora e, portanto, é muito natural admitir uma razão legisladora que lhe corresponda (*intellectus archetypus*) e da qual possa ser derivada toda a unidade sistemática da natureza como do objeto da nossa razão. A propósito da autonomia da razão pura, dissemos que todas as questões levantadas pela razão pura devem em absoluto poder obter uma resposta e que a escusa dos limites do nosso conhecimento, que em muitas questões naturais é tão inevitável como justa, não pode ser neste caso admitida, pois aqui não se trata da natureza das coisas, mas somente da natureza da razão e sua constituição interna. (KANT, 2001a, p. 577. Grifo nosso.).

Se trata, pois, aqui, da natureza da razão e sua constituição interna, ou seja, como nós pensamos o mundo e Deus, e, não de sabermos do que as coisas são feitas em si mesmas, da materialidade do mundo ou mesmo de Deus, o que nos é, até o momento, impossível. Com isso, Kant tira Deus da discussão falaciosa e sofisticada que lhe quer atribuir materialidade,

coisa que não podemos encontrar nem mesmo na própria natureza em si, ao que, nosso filósofo, situa, o Ser supremo, inteiramente nos fundamentos da inteligibilidade humana. Como princípio regulador original de toda mecânica do pensamento.

Kant argumenta que as ideias de uma máxima sistematicidade bem como a de uma máxima unidade final são inerentes a nossa razão por estas serem, justamente, a possibilidade da maior abrangência que a razão pode alcançar de si mesma. Esta ideia de unidade, que é essência da razão, é também legisladora, e nos leva a hipótese de uma razão legisladora. Aqui há, portanto que, a unidade interna proporciona, por correspondência, certa ampliação para uma unidade sistemática externa da natureza. Portanto, assim como existe uma unidade sistemática interna da razão, a sistematização das leis da natureza também parecem fazer parte de um sistema racional externo. Porém, o que Kant enfatiza é que a segunda deriva da primeira, mas apenas como ideias de unidade final, e, não como construtoras de uma consciência externa ordenadora, ainda que nos seja natural deduzir que haja uma razão externa em virtude de haver esta derivação da ideia de unidade interna. Segundo nosso filósofo:

Podemos agora confirmar esta afirmação, à primeira vista ousada, relativamente aos dois problemas em que a razão pura põe o maior interesse e, deste modo, completarmos as nossas considerações sobre a dialética da razão pura. Se perguntarmos então (no que respeita a uma teologia transcendental, *em primeiro lugar*, se há alguma coisa distinta do mundo que contenha o fundamento da ordem do mundo e do seu encadeamento segundo leis universais, a resposta será: sem *dúvida*. (KANT, 2001a, p. 578).

Esta primeira pergunta diz respeito a possibilidade de haver algo ou alguém além do mundo sensível, assim, *efetivamente, o mundo é um somatório de fenômenos; deve portanto existir, para esses fenômenos, um fundamento transcendental, isto é, um fundamento simplesmente pensável pelo entendimento puro*. (KANT, 2001, p. 578). Assim, pois, devemos lembrar que, quando Kant fala em algo transcendental está se referindo às operações e possibilidades ontológicas da razão. Filosofia Transcendental Kantiana é Ontologia³⁵. Todos os fenômenos possuem suas bases na razão.

³⁵ Transcendental implica a primeira parte da metafísica, a saber, a ontologia, pois, segundo Kant, “a ontologia é a ciência (enquanto parte da metafísica) que constitui um sistema de todos os conceitos do entendimento e dos princípios, mas só na medida em que se referem a objetos (sic) que podem ser dados aos sentidos e, portanto,

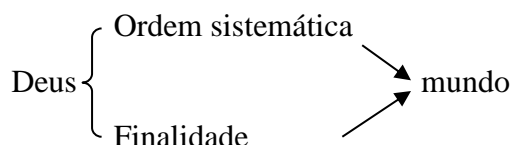
Se perguntarmos, *em segundo lugar*, se esse ser é uma substância e se essa substância possui a realidade máxima, se é necessária, etc., respondo que essa *pergunta não tem significação alguma*. Realmente, todas as categorias, mediante as quais procuro formar um conceito de um tal objeto, apenas são de uso empírico e não têm mesmo sentido algum se não forem aplicadas a objetos da experiência possível, isto é, ao mundo sensível. Fora deste campo, são meros títulos de conceitos, que se podem admitir, mas por seu intermédio nada se pode compreender. (KANT, 2001a, p. 578).

Com isso, apesar de podermos admitir certos antropomorfismos, esta ideia de necessidade e perfeição não pode estar ligada a nada em particular do mundo, não está atrelado a nenhum ente ou objeto, mas a um ser inteiramente distinto do mundo. Deste modo, Kant chega então, a outro momento crucial, e, afirma que devemos admitir um autor do mundo. Vejamos:

Finalmente, *em terceiro lugar*, à pergunta, se não podemos pelo menos pensar esse ser distinto do mundo, por *analogia* com os objetos da experiência, a resposta é a seguinte: *sem dúvida*, mas apenas como objeto na ideia e não na realidade; ou seja, unicamente na medida em que é um substrato, para nós desconhecido, da unidade sistemática, da ordem e da finalidade da constituição do mundo, da qual a razão deve fazer princípio regulador para a sua investigação da natureza. Mais ainda, podemos admitir nessa ideia, francamente e sem receio de censura, certos antropomorfismos [...] Com efeito, é sempre apenas uma ideia, que não se encontra diretamente referida a um ser distinto do mundo, mas ao princípio regulador da unidade sistemática do mundo, [...] Mas desta maneira (continuar-se-á a perguntar) podemos admitir um autor do mundo, único, sábio e onnipotente? Sem dúvida alguma. E não só podemos como ainda devemos admiti-lo. (KANT, 2001a, p. 578-579. Grifo nosso).

A unidade sistemática é sempre possível por meio de um princípio regulador, este princípio só pode ser formulado por uma inteligência, assim como os princípios reguladores de nossa razão. Daí que podemos, naturalmente, inferir tal princípio como um autor do mundo. Assim temos:

justificados pela experiência. Ela não toca no suprassensível que, no entanto, é o fim último da metafísica; insere-se nesta só como propedêutica, como o vestibulo ou a antecâmara da metafísica propriamente dita; e chama-se filosofia transcendental, porque contém as condições e os primeiros elementos de todo o nosso conhecimento *a priori*". (KANT, 1995, p. 13).



Não iremos, assim, estender³⁶ o nosso conhecimento para além do campo da experiência possível? *De modo algum, pois* apenas admitimos algo, do qual I não possuímos conceito algum do que seja em si mesmo (um objeto puramente transcendental); mas, em relação à ordem sistemática e final da fábrica do mundo, que temos de pressupor quando estudamos a natureza, pensamos aquele ser, que nos é desconhecido, só *por analogia* com uma inteligência (um conceito empírico), isto é, com relação aos fins e à perfeição que se fundam nele, dotamo-lo precisamente daquelas qualidades que, conforme as condições da nossa razão, podem conter o fundamento de uma tal unidade sistemática. Esta ideia é, portanto, perfeitamente fundada, quanto ao uso da nossa razão *no que respeita ao mundo*. Mas se quisermos atribuir-lhe um valor absolutamente objetivo, esqueceríamos que é simplesmente um ser na ideia que nós pensamos e, começando então por um fundamento, de nenhum modo determinável pela consideração do mundo, estaríamos por isso postos fora da possibilidade de aplicar convenientemente este princípio ao uso empírico da razão. (KANT, 2001a, p. 579. Grifo nosso).

Por outro lado, Kant irá fazer o movimento alternativo em sua argumentação, isto é, mostrará em que sentido e como deve ser pensado a ideia de um Ser supremo, o qual é posto pela própria razão. A questão está na maneira como devemos raciocinar este conceito como pressuposto, mas somente ao considerar este enquanto possível apenas nas relações analisadas *a priori* no entendimento. Não sendo possível a sua efetivação quanto a aplicabilidade das relações sintéticas *a priori*, uma vez que tal conceito não pode ser determinado, ou seja, demonstrado por meio da razão teórica. Contudo, não deixa de ter sua validade e lugar na razão pelos motivos que se seguirão.

O conceito, pois, é válido e tem função específica na razão de maneira *a priori*. Não podemos dizer, com isso, que este conceito possua conteúdo existente assim como as coisas existem no mundo, como elas são no mundo aparentemente para nós.

Deus, portanto, não pode ser comparado a nenhum fenômeno possível, mas, antes, é o próprio fundamento de todos eles enquanto princípio regulador.

³⁶ Esta extensão ocorrerá de fato com a Segunda Crítica.

Mas, Kant também está explicando, nada mais, nada menos que, dizer que foi Deus, por meio do beneplácito de sua vontade quem ordenou as leis da natureza é uma falácia desmedida, uma vez que a mera observação desta unidade sistemática não nos autoriza a afirmar isso categoricamente.

Com efeito, a maior unidade sistemática e finalista que a vossa razão queria dar por fundamento a toda a ciência da natureza, como princípio regulador, era precisamente o que vos autorizava a pôr, como fundamento, a ideia de uma inteligência suprema como esquema do princípio regulador. E quanto mais finalidade encontrardes no mundo, conforme a este princípio, tanto mais tereis a confirmação da legitimidade da vossa ideia. Como, porém, esse princípio não tinha outra função que não fosse procurar a unidade necessária e a maior possível, da natureza, teremos que agradecer esta unidade, na medida em que a atingimos, à ideia de um Ser supremo. (KANT, 2001a, p. 580. Grifo nosso).

A ideia de um Ser Supremo se deve antes à ideia do princípio de unidade necessária da natureza. De modo que, a forma correta de racionalizar esta relação, seria concluir a ideia de Ser Supremo projetando-a a partir da ideia de unidade da natureza, e, não, o inverso. O problema está na ordem da dedução, ou seja, não podemos pensar que pelo fato da unidade necessária apontar-nos uma inteligência superior organizadora, não quer dizer, com isso que, retomemos o sentido inverso, provocando um salto perdido e vago na razão, no sentido de afirmarmos categoricamente que, essa inteligência é a criadora dos objetos desta unidade. Assim, para esta última proposição, não teríamos base alguma na razão, simplesmente pelo fato de que uma unidade organizada tem por necessidade causal apenas um organizador desta unidade, mas nada me diz acerca daquele Ser, o Criador desta, ou, mesmo saber, como este complexo organizado surgiu e se mesmo teve um início.

O que não podemos, sem entrar em contradição conosco, é descurar as leis universais da natureza, em relação às quais somente foi essa ideia posta como fundamento, a fim de considerar a finalidade da natureza, como contingente e de origem hiperfísica, pois não estamos autorizados a admitir acima da natureza, um ser dotado dos atributos referidos, mas tão-somente a tomar como fundamento a ideia desse ser, para podermos considerar os fenômenos como sistematicamente encadeados entre si, por analogia com uma determinação causal. (KANT, 2001a, p. 580. Grifo nosso).

A ideia de um Ser Supremo pode ser aplicada nessa situação, apenas como base quando consideramos os eventos naturais como relacionados entre si por causalidade. Pois, ao não admitirmos o acaso, nessa relação, tendemos a pôr no fundamento da ideia de uma finalidade da natureza, segundo a análise comparativa que fazemos destes eventos ou *leis universais*, a ideia de uma Consciência Suprema organizadora. Porém, o que a natureza nos fornece é, somente, “os fenômenos como sistematicamente encadeados entre si”, nada mais além disso. A ideia de um “Criador” ou “Ordenador”, torna-se, neste caso, uma hipótese, uma suposição como possível explicação ou fundamento para tamanha organização que a natureza demonstra para os nossos sentidos.

2.1.3.1.2. O Fim Terminal como Problema do Argumento Físico-teológico para a Existência de Deus

Como a natureza por si só não fornece a ideia de um fim terminal, e, é esta lacuna que, impossibilita a crença numa inteligência suprema existente na natureza, ou, mesmo que incida sobre ela alguma intenção, uma vez que a intenção final não nos é dada por ela. Portanto, a ideia de um ser Infinito e oniscientes não nos é, por intermédio da natureza, alargada. Quanto a isso, Kant nos explica que:

A teleologia física leva-nos na verdade a procurar uma teleologia, mas não pode produzir nenhuma, enquanto seguirmos o rastro da natureza por meio da experiência e nos apoiarmos na ligação de fins nela descobertas com ideias da razão (as quais têm de ser teóricas nas tarefas que têm a ver com o físico). De que nos serve (com razão nos queixaremos) colocar, como fundamento de todas as organizações, uma grande e para nós incomensurável inteligência e deixar que ela ordene este mundo segundo intenções, se a natureza nada nos diz da intenção final <Endabsicht>, nem nos poderá dizer, sem a qual todavia não somos capazes de realizar qualquer ponto de ligação comum de todos estes fins da natureza e qualquer princípio teleológico suficiente, quer para conhecer os fins em conjunto num sistema, quer para realizarmos um conceito da inteligência suprema como causa de uma tal natureza e que pudesse servir de orientação para a nossa faculdade de juízo teleológica? (KANT, 2012, p. 318. Grifo nosso).

A primeira e mais curta proposição da citação acima apresentada é uma afirmação negativa acerca do limite da teleologia física. A segunda, e mais longa, é uma indagação que afirma “negando” aquilo que é levantado como bandeira na teleologia física, a ideia de uma causa inteligente suscitada a partir dos preliminares de uma simples teleologia física.

Em suma, o que Kant está colocando aqui é que, primeiro, a teleologia física nos instiga a uma teleologia especial, mas não pode fornecer nenhuma, pela nossa simples observação de seus fins naturais (análise que remete apenas ao que é externo), os quais podemos perceber na experiência. Daí afirma que não podemos “inventar” uma inteligência ordenadora se apenas a observação de fins na natureza não nos podem dizer nada sobre tal inteligência suprema e o que ela pretende com todos estes fins. De modo que não podemos ligar os *fins na natureza* com nenhuma teleologia pura, independente e suficiente em si mesma que possa unificar os fins na natureza com um conceito de uma causa inteligente da natureza, conceito este que, servisse de norte para nossa faculdade teleológica.

Por outro lado, será apenas na razão prática que encontraremos abrigo para o conceito supra-sensível de Deus como postulado determinante para um possível fim terminal (enquanto juízo teleológico reflexivo) para o homem e para o mundo.

Por fim, quanto a esta abordagem do argumento teleológico, lembramos algumas ponderações que Kant faz ao mesmo. As considerações positivas que nosso filósofo faz a respeito deste argumento se referem, em especial, a inegável analogia que é feita entre a razão e as *produções conformes a um fim*, para a explicação do nosso conceito de causa quando temos, para isso, na natureza, uma forte demonstração para podermos explicar este conceito.

Apesar de toda a crítica, não são poucos os elogios kantianos a este argumento, principalmente, a maneira com a qual ocorre todo o raciocínio de apropriação da natureza.

Embora nada tenhamos a objetar contra a racionalidade e utilidade deste processo, e, pelo contrário, o devamos recomendar e encorajar, não podemos todavia aprovar, por esse motivo, as pretensões deste argumento a uma certeza apodítica, e a um assentimento que não teria necessidade de favor algum, nem de nenhum apoio alheio. Não se pode de maneira nenhuma prejudicar a boa causa, reduzindo a linguagem dogmática de um sofista arrogante ao tom de reserva e de moderação conveniente a uma fé, que basta para tranquilizar, mas que não exige, contudo, uma submissão incondicional. (KANT, 2001a, p. 532-533. Grifo nosso).

Entretanto, como podemos perceber no trecho acima, a certeza conclusiva que, geralmente, a este argumento se atribui, deve ser passível de ponderação.

A questão toda está em como se vê e se admite apodidicamente a existência de um tal Ser supremo nos parâmetros dogmáticos. Isso, por três motivos básicos, a saber, primeiro, que toda nossa observação dos processos da natureza fazem referencia tão somente à forma e não a alguma matéria ou substancia em si mesma, naquilo que consideramos ser o existente no mundo. Em segundo lugar, este argumento só pode no máximo nos demonstrar a possibilidade de um arquiteto do mundo que trabalha e manipula a matéria sem que com isso possa conhecer, necessariamente, o produto que manipula em sua origem. Dessa forma, não poderia ser, pois, tido como Ser originário. Em terceiro, o argumento teleológico, nos provoca apenas uma forte evidencia de um Ser *onisuficiente* capaz para fazer, ordenar, manipular as coisas no mundo, mas não de criar o mundo³⁷.

2.2. Deus existe? – considerações kantianas sobre existência e realidade

Para Kant a matéria possui duas propriedades básicas que a constitui: *extensão* e *impenetrabilidade*³⁸. Por conseguinte, para o conhecimento de ambas, se faz necessário, a percepção de tais propriedades por meio de uma ação, a ação de sentir. Isso é o que possibilita entendermos a unidade dos fenômenos, a saber, que todos eles podem ser sentidos, percebidos, ao que podemos, em todos eles, inferir tais propriedades acima citadas. Assim, a razão cria prontamente e de bom grado os conceitos próprios oriundos desta ação de sentir o mundo.

Tanto a extensão como a impenetrabilidade são consideradas como princípios reguladores empíricos que nos “garantem” uma certa noção ou ideia do real. Portanto, a matéria é esse efeito de nossa ação no mundo por meio da nossa sensibilidade, ou seja, é causada por nosso poder de sentir. A matéria (ou fenômeno) é o princípio de toda unidade derivada da ação. Logo, a ideia de um ser necessário não pode e não deve ser confundida com o conceito que fazemos de matéria. Neste sentido, de fato, Deus não existe, isto é, Deus não

³⁷ Portanto, a teologia física não pode fornecer um conceito determinado da causa suprema do mundo, nem ser, pois, suficiente para apresentar um princípio da teologia que, por sua vez, deva constituir o fundamento da religião. (KANT, 2001, p. 535).

³⁸ KANT, 2001a, p. 528.

deve existir como matéria, uma vez que é tido, na razão, como um ser incondicionalmente necessário.

Com isso, temos certa “convicção de existência” do mundo devido a estes princípios reguladores. O nosso conceito de existência está, portanto, condicionado às nossas percepções empíricas.

A lógica transcendental kantiana não trabalha com os objetos em si, *in concreto*, mas com a aproximação entre a ideia e a síntese dada empiricamente³⁹, ou seja, a ideia que nossa razão cria de um objeto deve estar em conformidade com o objeto percebido. Daí que o objeto pode ser tido como transcendental conhecido, ou, transcendental desconhecido totalmente para nós, já que não conhecemos as coisas em si mesmas, não podemos pensar algo generalizado como necessário para tudo que possivelmente existe. No entanto, não podemos atribuir nenhuma necessidade original em algo particular no mundo. Com isso, Kant prova que os princípios de necessidade e contingência não chegam a fazer parte dos objetos, não passando apenas de meros princípios subjetivos da razão, os quais nos permitem chegar a um denominador comum necessário a existência de tudo apenas como uma *unidade sistemática* e, nunca, como algo existente em si por completo, uma vez que este modo de raciocínio nada tem haver com os conceitos que usamos para designar a matéria em geral, a não ser, no sentido igualitário de mesmo propósito, o de provar a unicidade.

Com efeito, o conceito do *absolutamente necessário* em nada se relaciona com o mundo – o que faz cair por terra qualquer pretensão panteístico-spinozista –, uma vez que, no mundo, não temos como chegar ao conhecimento de nenhum objeto que possa nos servir de unidade *necessária absoluta* como fundamento supremo, já que todas as coisas objetivas são derivações “infinitas” umas das outras. Assim, há, portanto, uma necessidade na relação de coisas, mas nenhuma coisa é, em si, necessária.

Para Kant, nada pode condicionar a razão a admitir a existência absoluta das coisas.

Consequentemente, nosso filósofo suscita o conceito do Ser supremo como um ideal, pois este, promove, na razão, a *unidade sistemática necessária* – que será desenvolvida no terceiro capítulo de nosso estudo – ao passo que o compara ao conceito de espaço, e, não é, pois, nenhuma afirmação categórica de uma *existência absoluta necessária*.

Em síntese, o filósofo explica que, como expressamos acima, a matéria possui estes dois princípios reguladores (extensão e impenetrabilidade), os quais conferem ao conceito de matéria um status de possivelmente existente, ou seja, tais princípios reguladores servem de

³⁹ Ver KANT, 2001a, p. 441-442.

critério que conferem empiricidade aos objetos físicos objetivos (fenômenos). Estes princípios, portanto, tem a função de promover a unidade dos fenômenos, pois o fundamento supremo é a sistematização imaginária da unidade. Assim, pois, quando dizemos, por exemplo, que todos os objetos sensíveis possuem extensão e não podem ser penetrados, ultrapassados, então, estamos na verdade, unindo todos os objetos num mesmo princípio regulador comum, o qual norteia a possibilidade de sua existência material na realidade exatamente por este partilhar comum destes princípios, onde temos os objetos dados, em primeiro plano, para que a razão possa, a partir de sua percepção, conceituá-los.

Conquanto a dificuldade que Kant detecta nos argumentos dogmáticos para a existência de Deus, é referente a consideração que se faz acerca de uma existência absoluta de algo que é apenas absolutamente necessário como se fosse um ser necessário existente em absoluto.

Por isso, para evitarmos interpretações equivocadas precisamos entender a diferença entre os conceitos que fazemos da materialidade das coisas e o conceito de um Ser supremo ideal que, pode ser admitido, sem nenhum problema, na razão, como um ser que é também “existente”, só que, fora do mundo. Ora, como uma existência conceitual necessária enquanto princípio regulador na razão. Daí que poderemos inferir, a este Ser, uma existência real não fenomênica, uma vez que é impossível negar sua necessidade. Isso é propósito kantiano, a saber, provar a existência de Deus, só que, o filósofo usará outra linha de raciocínio para traçar sua prova para a existência de Deus – o que trataremos no próximo capítulo –. Em outras palavras, Deus se configura, até aqui, como um princípio regulador da razão e que não pode ser admitido, em nenhuma hipótese, como algo que é físico ou material.

Com base nisso, podemos aludir que, quando se diz, por exemplo, que “Deus é espírito” e que, com isso, se quer dizer uma característica não material do divino, tal proposição, não estaria, de todo, incorreta racionalmente. Pois, há, nessa proposição uma intenção correta em se querer diferenciar a substância divina da substância material, se é que podemos usar o termo substância para designar uma caracterização do divino, o que provoca o problema da proposição, já que não temos como definir que substância é esta, o espírito.

Kant pretende demonstrar, pois, que é possível pensar este Ser supremo, porém não temos como fazer uma determinação completamente objetiva, assim como são os fenômenos no mundo, de sua existência na experiência.

É evidente que Deus seja fruto aparente do desenvolvimento cognitivo do entendimento humano. Sendo o homem criado é posterior a coisa que o criou e ao voltar-se para sua origem entenda que de tal coisa foi criado não contemplando nenhuma indicação no

mundo físico para o seu início. É o retorno natural que o entendimento faz ao contemplar a natureza, mas tal retorno só pode ser possível por meio de uma intuição inata de perfeição da divindade, pois sem a qual não poderíamos conceituar o eterno ou o infinito, nem tão pouco conceber a divindade e o sagrado.

Para Kant, em sua crítica ao argumento ontológico de Descartes, o conceito de Deus não pode ser entendido ou tomado como objeto existente pelo simples fato de o concebermos apenas como um conceito em nossa consciência. Por mais completo que seja este conceito em termos de atributos a ele conferidos, faltaria o objeto objetivo em si, o qual proporcionaria a exata satisfação dos critérios exigidos para que este conceito viesse a ser devidamente pensado em concordância com a sua objetivação. Segundo a teoria kantiana, até se pode admitir este conceito enquanto um fenômeno a priori, isto é, enquanto uma definição apenas do intelecto, mas que, por não haver nenhum objeto empírico no mundo fenomênico com o qual possamos relacionar com este conceito na experiência, não podemos, portanto, entender completamente a possibilidade de tal objeto conceitual, logo o conceito de Deus não passaria de uma ideia sem conteúdo algum. Portanto, Kant diz não haver nenhuma prova empírica para experimentar Deus.

Segundo Kant, o problema crucial dos argumentos, cuja resolução nos ajuda a responder a questão crucial deste tópico, está na má compreensão dos conceitos de *existência* e de *realidade*. Assim, cabe aqui ampliarmos ainda mais esta discussão alargando-nos no campo conceitual de nosso filósofo, uma vez que entendemos que, é preciso analisar com cuidado os conceitos de *existência* e *realidade* em Kant, para daí, compreendermos melhor seus argumentos, para então, contestá-los caso haja essa possibilidade.

Como fundamento para essa discussão, recorreremos aos escritos sobre *Realidade e Existência: lições de metafísica* (2002), no qual, em primeiro lugar, o conceito de existência é considerado como um conceito pertencente “à classe da modalidade, isto é, à possibilidade de julgar em geral” (KANT, 2002, p. 61). Nestes escritos Kant esclarece a diferença que devemos fazer entre juízos problemáticos e assertivos, onde nos primeiros o nosso pensamento irá referir sempre predicado a um objeto somente de maneira interna, sem referencial nenhum externo que possa dar suporte a este objeto. No caso dos juízos assertivos, ocorrem o contrário, ou seja, que predicamos objetos que estão fora de nós e, portanto, não contido em nosso pensamento acerca do objeto somente. A partir da compreensão destes juízos é que podemos fazer a devida separação entre possibilidade e realidade.

Consequentemente, Kant esclarece então uma série de conceitos atrelados, mas que, devidamente compreendidos nos possibilitarão entender exatamente quais as suas intenções com tal multiplicidade de definições.

A partir dos conceitos acima colocados de *juízos problemáticos* e *assertivos*, Kant chega aos conceitos de *possibilidade* e *realidade*. A relação destes últimos está também em suas definições atribuídas por nosso filósofo, a saber que, no conceito de realidade de sujeito, entendemos tudo aquilo que nos é fornecido por meio da possibilidade deste sujeito, ou seja, que a realidade é sim, de maneira absoluta, o conjunto dos predicados possíveis de um sujeito ou objeto. Porém, a possibilidade é “real” no sentido de podermos aplicar o verbo “existir” enquanto uma atribuição dada no contingente de nossa sensibilidade, mas não podemos jamais entender o substantivo “existência” enquanto realidade total e final de todas as coisas. A partir dessa montagem, Kant afirma que:

De fato, tudo o que existe é completamente determinado; mas na existência a coisa se propõe com todos os seus predicados e, portanto, é completamente determinada. Contudo, a existência não é conceito de determinação completa; não a posso conhecer, pois isso comportaria a onisciência. Portanto, não se pode dizer que a existência dependa do conceito de determinação completa, mas sim o contrário. Se algo é simplesmente pensado, neste caso significa que é possível (2002, p. 62. Grifo nosso).

Portanto, conhecemos o que existe e não a existência em si. Produzimos conceitos de sua derivação, mas não conseguimos tecer nenhum predicado da própria existência.

Isso significa dizer que o que é dado, o que está aí é sim real, mas que o conhecemos como possível por não termos acesso as coisas como elas são em si mesmas. É assim que o idealismo admite a existência do real. As coisas que se nos apresentam aos sentidos são reais em absoluto enquanto coisas fora de nós

Se pensarmos primeiramente a coisa sem a sua determinação fora de mim tenho tão somente o pensamento como possibilidade sem complemento algum, ao que, no caso da realidade, além da sua possibilidade tenho sua determinação, ainda que parcial, no campo da objetividade.

A diferença está no modo de como a coisa é apresentada em relação à nós mesmos, ao nosso entendimento, e é aqui que mais uma vez Kant se difere da escolástica, quando diz que *na linguagem escolástica se diz que a existência é complementum da possibilidade. Mas a*

existência acrescenta-se só no meu pensamento, não na coisa (2002, p. 62). Existência é, portanto, como conseguimos apreende-la, apenas um modo de propor os predicados das coisas.

O problema é que na razão teórica especulativa há uma conexão dentro e fora que amplia o conceito de existência como que por extensão, coisa que não ocorre com objetos puros ou postulados da razão prática. Assim, o conceito de existência não pode ser de modo algum um predicado que complemente a coisa, mas sim, *a posição da coisa com todos os seus predicados*.

Com isso, temos quatro conceitos fundamentalmente ligados e trabalhados por Kant, os quais envolvem a definição do conceito de existência, são eles: *existência*, *possibilidade*, *realidade* e *necessidade*. Como a existência acrescenta-se só no pensamento, não é algo inerente à coisa, logo não posso predicar uma coisa como existente, o que não quer dizer que uma coisa real não exista, mas sim, que *tudo o que existe deva ter realidade* devido a sua condição predicativa possível.

Como a *realidade*, entendida enquanto conceito *a priori* é o mesmo que *necessidade*, e, que a *percepção* é a *representação do real*, podemos então, com vistas a estas definições, esquematizar da seguinte forma:

Percepção		Necessidade		Real
				Lógica
Conhecimento total da experiência	Conhecimento dos princípios da experiência	<i>Hipotética</i>	<i>Absoluta</i>	
		Necessidade a que podemos ter acesso	Apesar de entendermos sua possibilidade, esta é impossível ao nosso alcance	

Deste modo temos: Possibilidade lógica \neq possibilidade real

Portanto, se para Kant, *a conformidade de um objeto com as condições da sua pensabilidade é o que o torna possível* (2002, p. 64), tanto o conceito de Deus como o conceito de qualquer outro objeto é, por assim dizer, possível, no que concerne a racionalização destes termos enquanto conceitos ou objetos do pensamento. Porém, na

realidade é que se distingue a posição dos objetos em si e não puramente com relação ao nosso pensamento de tais objetos. Neste sentido, a existência, como a entendemos na razão especulativa, tem que passar, em sua origem, pela experiência.

Em última análise veremos que o conceito de Deus não será um simples conceito *a priori* e/ou analítico, mas um postulado. O que Kant faz é remover o conceito de Deus dessa discussão acerca da realidade e da existência e colocá-lo, posteriormente como o próprio fundamento de todo sentido de ser da razão e da natureza enquanto conceito de finalidade.

Com efeito, quando considera o argumento ontológico, pensar o conceito de Deus é não apenas possível como analiticamente necessário. Porém, uma coisa que é apenas pensada, é, uma coisa apenas possível, e, isso não quer dizer que não seja ou tenha, efetivamente, uma realidade possível. Uma coisa apenas pensada é uma coisa possivelmente necessária, uma coisa dada fora do pensamento e que, conseqüentemente pode ser pensada é, pois, uma coisa possivelmente real.

Sem esta devida compreensão das diferenciações conceituais que Kant faz, fica inviável tecer qualquer crítica às suas objeções concernentes ao argumento ontológico.

De qualquer forma, o cerne da questão não repousa no fato de que Deus pode ou não pode existir, uma vez que não temos a mínima condição de entender o que venha a ser a existência, mas em provar, no final, que a razão não tem como saber isso pelo mesmo viés com o qual se entende que as coisas sensíveis “existem”. O conceito que fazemos de Deus, que é um conceito *a priori*, possui sim uma existência ideal e analiticamente comprovada na razão, enquanto conceito lógico inerente apenas no intelecto, ao contrário dos objetos que nos são dados na intuição sensível – pois, *é necessário que fora do pensamento seja adicionada alguma coisa que é a intuição de algo real, isto é, a percepção* (KANT, 2002, p. 65) –, os quais nos estão dados na experiência e nos impelem a produzir seus conceitos internamente.

Deus, portanto, não existe como representação do real, o que nos é dado por meio da percepção. Pois, os objetos da percepção, os quais possuem uma existência também possível, estão fundamentados no uso da razão teórica, ao passo que, é na sua percepção que podemos ampliar predicativamente o seu conceito, coisa que nos falta quanto ao conceito de Deus.

Com isso, Kant almeja tão somente provar que a razão possui seus limites, em que não podemos de maneira nenhuma, com seus raciocínios voltados para o conhecimento empírico, afirmar ou negar a existência efetiva de Deus, mas apenas das outras coisas enquanto coisas possíveis. Mas que, contudo, com relação aos objetos sensíveis, ela pode dar um passo adiante no conhecimento de tais objetos.

Por tudo que foi esclarecido referente a este assunto, podemos concluir que a observação de Wood realmente está correta em seu início, quando afirma que o conceito de existência não pode ser aplicado como predicado para nenhum conceito, seja ele próprio do intelecto ou dado na experiência. Porém isso não traduz todo processo, mas apenas parte dele. A falha de seu raciocínio aparece em sua conclusão. Pois, apesar de não podermos predicar nenhuma coisa como existente – pelo fato de existência não ser uma característica inerente a nenhum objeto ou sujeito – podemos atribuir realidade àquela possibilidade que não apenas pensamos como possibilidade dentro de nós, mas como possibilidade dentro e fora de nós, nisto há um acréscimo sim, predicativo sem sombra de dúvida.

Deste modo, podemos concluir que existência refer-se tão somente à posição que os objetos em geral ocupam em relação ao nosso intelecto, se está dentro (*a priori*) ou se está fora, na experiência.

Por fim, como mais um referencial do pensamento de Kant acerca deste assunto, podemos citar o escrito intitulado *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus* de 1763, no qual Kant explica com riqueza e frieza de detalhes como devemos pensar a Existência das coisas e de Deus. Em virtude da limitação de espaço aqui, fresamos a seguir apenas alguns pontos iniciais desta obra.

Neste escrito, Kant irá destacar que a existência em geral não pode ser tida como um predicado da determinação de uma coisa.

Nas três primeiras reflexões, nosso filósofo se dedicou a esclarecer como devemos pensar a existência e de como é possível existir um ser necessário absoluto.

De modo que a estrutura dorsal que Kant faz, parte do princípio do entendimento de existência e chega ao conceito do Ser originário absoluto com seus atributos, já que este é único (simples), imutável e eterno (contem realidade suprema).

Quando adentra na quarta reflexão, a saber, *argumento em favor de uma demonstração da existência de Deus*, nosso filósofo afirma em seus subtópicos que: 1. O ser necessário é uma mente, e, 2. Que é um deus.

O argumento para a existência de Deus que Kant apresenta está firmado unicamente no fato de algo como possível.

Por último, o argumento teleológico, portanto, não consegue fornecer base sólida alguma para além da consideração de um sábio arquiteto e administrador do mundo, ainda que possamos, sem embargos, considerar um criador do mundo, não podemos, com isso, termos a pretensão de, por meio deste argumento, provar qualquer existência efetiva deste ser criador.

Com efeito, não podemos também confundir o conceito de *necessidade absoluta da causa primeira* com o conceito universal determinado de uma *existência efetivamente real*, ou seja, de algo que compreenda toda a realidade.

Exatamente, neste ponto, a prova teleológica retrocede à cosmológica, e, como esta última depende inteiramente em suas conclusões, da ontológica, a prova físico-teológica descansa, também, numa ontologia disfarçada por suas iniciações empíricas.

3. O ARGUMENTO MORAL E O PROBLEMA TELEOLÓGICO

Para que alcancemos os objetivos da terceira e última parte deste trabalho, qual seja o de abordar o problema teleológico enfrentado pelo *Argumento Moral*, se faz necessário, para tanto, uma breve consideração acerca da definição deste argumento idealizada por Kant, bem como em seguida a abordagem do conceito teleológico, no sentido de esclarecermos algumas devidas ponderações preambulares que nos servirão de apoio na compreensão do teor que se avançará para o desfecho do presente texto, onde procuraremos explicar a resolução do filósofo estudado para tal problema.

Após descaracterizar os argumentos dogmáticos para a existência de Deus em sua *Primeira Crítica*, Kant conclui essa obra deixando em suspenso os conceitos de *Deus*, *imortalidade da alma* e *liberdade* ao afirmar que a razão, no âmbito de sua especulação teórica, não pode determinar e nem tão pouco negar a determinação de alguma possibilidade objetiva de tais conceitos.

A elucidação dessa suspensão é o que será apresentado como tese em sua *Segunda Crítica*, uma vez que nosso filósofo afirma categoricamente que “Os conceitos de Deus e da imortalidade da alma são os dois grandes motores que impeliram a razão a ir além do âmbito da experiência”. (KANT, 2005, p. 46). Assim, este “ir além” é exatamente o expandir-se da razão quando passa de uma mera *razão pura* (especulativa ou teórica) para uma *razão prática pura* (prática).

Com efeito, esta suspensão será enfim elucidada na *Segunda Crítica*, na qual Kant se esmera em precisar os termos desta extensão da *razão especulativa* a uma *razão prática*, uma vez que uma completa a outra no sistema kantiano.

Portanto temos a seguinte figuração de seu plano filosófico o qual pretendemos neste capítulo abordar, justamente, aquilo que se refere à união de ambas primeiras críticas na terceira, totalizando assim o projeto kantiano na culminância de seu audacioso projeto, a saber, fundamentar a religião da razão numa prova transcendental (ontológica), mas com forte aproximação com os substratos especulativos. Vejamos o seguinte quadro demonstrativo abaixo:

Primeira Crítica	Segunda Crítica	Terceira Crítica
Razão Pura	Razão Prática Pura	Ligação da Razão Pura com a Razão Prática Pura
<i>Especulativa teórica</i> <i>Todos os conceitos da natureza</i> <i>empírica</i>	<i>Prática todos os</i> <i>conceitos da</i> <i>vontade</i> <i>(ação)</i>	<i>A Crítica do Juízo</i> <i>promove a ponte entre</i> <i>as duas sistemáticas</i> <i>da razão</i>

Apesar dos dois sistemas da primeira e da segunda crítica atuarem de maneira distinta, há, segundo nosso filósofo, uma conversação, uma interligação entre ambas que confere a cada uma sua devida validade, ou seja, sem esta ligação não seriam ambas possíveis, uma depende, necessariamente da outra.

Assim, a natureza é quem fornece à razão o substrato da causalidade e a razão, por sua vez, retorna para a natureza aquilo que ela não pode fazer de maneira nenhuma, que é dar-lhe um sentido de ser.

3.1. Apresentação do Argumento Moral kantiano para a Existência de Deus

Em virtude de toda problemática que sempre cercou o conceito de *Deus* no decorrer da história do pensamento humano, Kant, que como já sabemos era de origem pietista, não teria ao nosso ver nenhuma intenção de não deixar sua contribuição ao que se refere a nesse assunto, ao passo que o inclui em seus escritos. Pois explicar a origem, ou a comprovação, ou

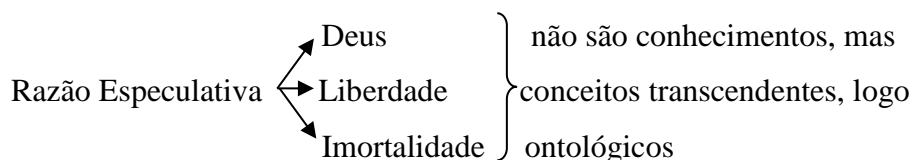
mesmo a negação do conceito de *Deus* foi e continua sendo um grande desafio tanto para os teólogos, como também para os filósofos em todos os tempos.

Em meio a esta fascinação filosófica, Kant foi aquele que caminhou e contribuiu tanto para o aniquilamento da possibilidade determinada deste conceito, como foi mais longe ao suscitar do monturo de suas próprias confrontações um argumento poderoso que reestabeleceu as discussões acerca da possibilidade efetiva de uma “existência” possível de um Ser tal qual o conceito o possa sugerir na razão prática.

Segundo nossa leitura, entendemos que a proposta de Kant é a de estabelecer novos parâmetros para a compreensão daquilo que se deve entender acerca do uso da razão e de como ela se comporta diante da natureza e da vontade. Assim, torna-se indispensável, para nós neste seu amplo sistema, a discussão de onde estaria encaixado tal conceito e qual seria seu fundamento, haja vista que a fundamentação é um propósito necessário e constantemente presente na filosofia kantiana.

3.1.1. A impossibilidade teórica da existência de *Deus*

Em sua primeira crítica, já fica identificado que de maneira parcial por Kant que, conceitos como o da *imortalidade da alma*, de *Deus* e de *liberdade* não podem ser objetivamente ou substancialmente sustentados por intermédio da razão especulativa, uma vez que tal razão teórica se fundamenta, essencialmente, nos objetos de sua intuição. Tais objetos, por sua vez encontram-se ausentes nos termos anteriormente citados, por lhes faltarem, principalmente, conteúdo predicativo adequado como acréscimos ou incrementos necessários para sua compreensão. Vejamos o seguinte esquema:



Ainda segundo nossa análise, Kant não abandonou, na *Primeira Crítica*, a possibilidade do conhecimento destes conceitos, mas apenas concluiu que tais conceitos são

impossíveis por intermédio das vias do conhecimento teórico-especulativo até então estabelecidas, pois, por semelhante modo, tais vias não têm como negar também uma determinação qualquer destes conceitos, a qual ainda pode ser desconhecida para nós; mas que, tão somente não podemos encontrá-los por este caminho. Desta forma, segundo nosso filósofo:

O conceito de Deus, é um conceito que originalmente não remonta à física, isto é, à razão especulativa, mas à moral, podendo-se dizer igualmente o mesmo dos outros conceitos da razão [...] como postulados da razão em seu uso prático. [...] Deus, a liberdade e a imortalidade, porque não posso demonstrá-las por meio de minha razão especulativa, nem tampouco certamente refutá-las. (Kant, 2006, p.167-169).

Com efeito, segundo nosso filósofo, a razão teórica, apenas não tem os mecanismos necessários que possam garantir ou mesmo provar com exatidão que a existência efetiva do conteúdo destes conceitos, assim como “existem” para nós as coisas do mundo fenomênico. Neste contexto, Caygill também afirma o seguinte:

Embora Kant destruísse de forma concludente as bases de tais provas especulativas, isso não exigiu dele, no entanto que abandonas a convicção da imortalidade. Ela reaparece em CRPr, a par da liberdade e de Deus. (2000, p.190).

Disso resulta que aparecerá na *Crítica Prática* uma proposta de ampliação deste conhecimento especulativo-teórico com o objetivo de firmar na razão tais conceitos acima problematizados.

3.1.2. Da Existência de Deus como um dos postulados da *Razão Prática Pura*

Como já pontuamos anteriormente neste texto, aqui ainda se faz importante enfatizarmos aquilo que deve ser entendido sobre o conceito de *existência* em Kant, pois este faz referência tão somente à *possibilidade de julgar em geral*.

No escrito *Lições de Metafísica*, o filósofo de Königsberg faz diferença entre dois tipos de juízo, a saber, o *juízo problemático* e o *juízo assertivo*, onde ambos implicam em como raciocinamos de forma predicativa sobre os objetos.

Ao *juízo problemático* é acrescentado, subjetivamente no pensamento, um predicado ao objeto, isto é, ele pode ser qualificado, quando, por exemplo, acrescentamos suas qualidades.

Por conseguinte, no segundo caso, o qual diz respeito ao *juízo assertivo*, acrescentamos predicado a um objeto que está fora do sujeito pensante, ou seja, que se encontra fora da sistemática do raciocínio pelo qual pensamos ou que não está posto no mesmo.

Disto se conclui que na *realidade* possível dada nos fenômenos, os predicados são colocados de forma *absoluta*, enquanto que na *possibilidade*, a predicação ocorre de forma *relativa* no pensamento.

Isto sugere, portanto que, para haver o perfeito conhecimento do *real* é necessário a capacidade de podermos predicar totalmente este real, ao passo que quando fazemos uma predicação imprecisa de objetos que estão fora do campo fenomênico de nossa sensibilidade, os quais Kant depois denominará de *suprassensíveis*, tal conhecimento se torna de todo relativo, no sentido em que o pensamento não consegue chegar com exatidão ao objeto pensado pelo fato de lhe faltar esse conteúdo predicativo que lhe necessário.

Isso ainda nos remete a um entendimento que Immanuel Kant deu à célebre frase de Descartes *cogito ergo sum* ou “penso logo existo”, pois, para o filósofo de Königsberg, o mero raciocínio conclusivo que se diz de algo como existente, por conseguinte, não traz a coisa dita como existente à existência, uma vez que nenhum conceito poderia ser acrescentado ao sujeito para que pudéssemos melhor conhecê-lo, ou melhor, apreendê-lo no pensamento.

Contudo o *eu* interno de Descartes não estaria completamente descartado para nosso filósofo, quando é o próprio Kant quem também diz que “se algo é simplesmente pensado, neste caso significa que é possível” (2005, p. 62) e ainda que “a existência não dá, pois, ao objeto algum predicado a mais. [...] Mas a existência acrescenta-se só no meu pensamento, não na coisa”. (2005, p. 62).

Com isso, entramos no universo da determinação kantiana, na qual a coisa existente se apresenta “com todos os seus predicados⁴⁰ e, portanto, é completamente determinada” KANT, 2005, p.61, o que não ocorre com o conceito de Deus, por exemplo.

O cerne da questão, pois, é que o raciocínio que Kant desenvolve para a existência de Deus como um postulado necessário à moralidade, se inicia justamente a partir dessa necessidade de harmonização entre os conceitos de *felicidade*⁴¹ e *moralidade*.

Kant pretendeu demonstrar na analítica que a *virtude* é o que “nos torna dignos de sermos felizes” e que o objetivo final da vontade é a felicidade, isto é, a busca do bem perfeito, a saber, o *Bem Supremo*.

Com efeito, o Sumo Bem é o alvo da vontade em harmonia com um movimento causal indubitável, uma vez que a vontade busca sempre sua satisfação plena sem com isso obter, neste mundo, sucesso algum. Disso sucede que somente no conceito de um *Bem Supremo*, no qual não pode haver nenhuma condição maior do que ele mesmo, é que pode, em fim, repousar a vontade.

Depois de firmar o *Sumo Bem* como o objeto último da vontade, restava para Kant apenas estabelecer o vínculo da moralidade com a felicidade.

O filósofo de Königsberg, pois, define a felicidade como “o estado no mundo, de um ser racional para quem, em toda a sua existência, tudo corre segundo seus desejos e segundo sua vontade”, ou seja, é a concordância da natureza com o propósito final ao qual se dispõe a realizar. Isso implica dizer que, nesta definição de felicidade, ocorre somente um processo empírico de satisfação entre a natureza e o seu desejar em que o agente aqui não é nem a causa do mundo e nem de sua própria natureza interna para que possa, assim, garantir a sua completa felicidade.

Também, naquilo que se refere à lei moral, não há a mínima cumplicidade ou concordância neste processo, já que a lei em sua liberdade, em nada tem a ver com os procedimentos naturais (animalidade ou inclinações sensíveis).

Neste ponto, mais precisamente, surge um espaço vazio entre *moralidade* e *felicidade*, ao que a razão carece de um elemento que possa ser capaz de preencher esta lacuna e, enfim, unir estes dois conceitos, para que possa promover uma possível concordância, enquanto causa entre *moralidade* e *felicidade*.

⁴⁰ Isso ocorre no campo fenomênico, não na realidade efetiva das coisas. Pois, segundo Kant, “a existência não é o conceito da determinação completa; não a posso conhecer, pois isto comportaria a onisciência [...] a existência não dá, pois, ao objeto algum predicado a mais”. (KANT, 2005, p.62).

⁴¹ Não uma felicidade no sentido utilitarista de Stuart Mill, mas no sentido contrário desta.

Kant sintetiza esta relação quando apresenta o postulado da possibilidade do *Sumo Bem*, uma vez que para haver uma ação maximamente boa (*sumum bonum*) se faz necessário um ser com entendimento e vontade tais que lhe seja por causa suprema existente, ainda que não consigamos determinar que tipo de existência este ser detentor de um bem soberano originário seja. Vejamos:

O sumo bem, portanto, não é possível no mundo se não se admitir uma causa suprema da natureza que exerce uma causalidade conforme a resolução moral. Ora, um ser que é capaz de ações segundo a representação de leis é uma inteligência (um ser racional) e a causalidade de semelhante ser segundo essa representação das leis é usa vontade. A causa suprema da natureza, portanto, enquanto for necessário supô-la para o sumo bem, é um ser que, pelo entendimento e pela vontade, constitui a causa (por conseguinte o autor) da natureza, isto é, Deus. Por conseguinte, o postulado da possibilidade do *sumo bem derivado* (do melhor do mundo) é ao mesmo tempo o postulado da realidade efetiva de um *soberano bem originário*, isto é, da existência de Deus. (KANT, 2006, p. 152. Grifo nosso).

Aqui já vai surgindo no pensamento de Kant o elo que dá subsídio ao substrato empírico concedido ao argumento moral. Uma vez que o *Sumo Bem* é um conceito raciocinado a partir da efetivação de nossas ações no mundo (físico), deve haver um Ser que, como sendo a causa desse *Bem Maior* deduzido por nossa razão oriundo dessa extração racional das ações de nossa vontade no mundo.

Tais postulados – ou estas proposições finais que nada mais são do que conceitos derivados de hipóteses – se alinham por intermédio de um encadeamento conceitual necessário, a saber, por meio da causalidade. A vontade na razão prática pura é, neste sentido, a causa das nossas ações no mundo sensível e tem como base a lei moral.

Consequentemente, esta vontade que sempre objetiva alcançar algo no mundo, tem um objetivo prático. Portanto, ela não pode ser uma vontade que vise como finalidade apenas o nada ou mesmo a simples satisfação momentânea de um mero bem estar passageiro, ou que busque apenas saciar as suas inclinações, mas deve ter como alvo maior um *bem supremo* que enfim a supra definitivamente enquanto objeto perfeito de suas ações.

Com efeito, fica estabelecido por força da necessidade causal (causalidade) a procura da vontade por este *sumo bem* que ela mesma projeta no mundo como possibilidade de uma determinação não teórica, mas prática, e, é isto o que pode dar um sentido de ser para a vontade.

Neste ponto, surge então o problema de que tal objeto da vontade, o *sumo bem*, é impossível de ser alcançado no mundo por todos nós, meros seres racionais. Pois, para tal tarefa exige-se o total cumprimento e conformidade plena com a lei moral dentro do sistema kantiano, uma vez que “a conformidade completa da vontade com a lei é santidade, uma perfeição de que nenhum ser racional do mundo sensível é capaz em qualquer momento de sua existência” (KANT, 2006, p. 149), e, isso ocorre devido aos inconvenientes atropelos dos nossos pendores para o mal ou simplesmente para os laços das inclinações. Com isso, a moralidade é colocada como racional (inteligível) e a felicidade (representação) assentada no mundo sensível, ao que só nos resta admitir mais um postulado, o qual seja capaz de unir, em definitivo, estas duas perspectivas conceituais, qual seja, o da existência de Deus.

Neste sentido, na *Crítica Prática*, Deus é apresentado por Kant como *hipótese* naquilo que se refere ao uso especulativo da razão. Por outro lado, porém, é tido também como *crença racional* num processo natural de antinomia, ou seja, ainda que a razão teórica não reconheça neste conceito (de Deus) nenhum objeto, a razão prática pura, numa ampliação da primeira, o postula como o único fundamento necessário e posto como causa e autor de toda natureza.

Assim, segundo nosso filósofo, somente a ideia de um ser criador, legislador e juiz pode fornecer um sentido a realização completa da vontade e promover sua plena satisfação através da união dos conceitos de moralidade e da felicidade completos num estado de vida futuro, no *númeno*, no infinito.

Deus é, pois, o postulado posto na razão como o fundamento e a causa da natureza⁴² humana, cuja disposição é boa justamente por ter sido criada a partir deste bem supremo. Mas, esta mesma natureza pende para o mal por conta das inclinações sensíveis que diretamente a afeta. Como resultado desse processo temos que o retorno ao estado originalmente perfeito apenas será possível através do *Bem Soberano Originário* no infinito em detrimento daquelas ações realizadas a partir das adoções das máximas (boas ou más) pela vontade (a verdadeira intenção dos corações) dos seres racionais, de maneira que “Deus e a eternidade, com sua temível majestade estariam sem cessar diante de nossos olhos” (KANT, 2006, p. 173).

Por conseguinte a perfeição moral não será jamais efetivada no mundo por conta da influência das inclinações sensíveis da natureza humana que adiam a satisfação completa da exigência da lei, conduzindo o movimento dedutivo, inevitavelmente, ao postular uma

⁴² Natureza aqui se refere ao modo de ser do homem em relação ao bem e ao mal.

imortalidade, a saber, a perfeição é um progresso que perpassará as fronteiras do mundo fenomênico, e assim, nos remete a um mundo numênico, ao infinito. Vejamos:

Para um ser racional, mas finito, só é possível o progresso ao infinito, partindo-se dos graus inferiores aos superiores da perfeição moral. Aquele que é infinito, para quem a condição do tempo nada representa, vê nesta série, para nós indefinida, o todo da conformidade à lei moral, e a santidade, exigida incessantemente por seu mandamento para se estar em concordância com sua justiça na participação por ele assinalada a cada um no sumo bem, deve encontrar-se inteiramente numa única intuição intelectual. (KANT, 2006, p. 150).

Deste modo, para nosso filósofo, a conformidade total com a lei moral requer um processo que se inicia na existência fenomênica possível, mas que, independente do quanto tempo se perpetue, nunca poderá ser efetivado de fato em nenhum momento desta presente realidade, “mas somente na infinitude de sua duração (que somente Deus pode abranger), completamente adequada a vontade de Deus”. (KANT, 2006, p. 151).

Isto, diga-se de passagem, nos sugere uma negação de qualquer tipo de doutrina de reencarnação enquanto tentativa de se chegar a um determinado estado de pureza ideal na presente existência temporal, bem como de qualquer apelo a uma perfeição na presente vida, pois mesmo que sejam lançados todos os fundamentos e esforços para tal conquista no mundo não seria possível em apenas uma vida, nos restando tão somente a aposta de todas as nossas esperanças no infinito.

Pois bem, a lei está situada, segundo nossa leitura de Kant, num estado atemporal, na razão pura, e assim, ela é livre de todas as condições sensíveis fundamentadas nas intuições do tempo e do espaço. Logo, é necessário que o exato cumprimento desta lei também aconteça de igual modo, num estado semelhante, ou seja, no infinito.

Por fim, como já expomos no capítulo anterior, Kant, em sua filosofia, abandonou todos os argumentos dogmáticos que remetiam ao tema da existência de Deus, como: o argumento ontológico, cosmológico, teleológico, e também daquelas das explicações consideradas antropomórficas, preferindo assim formular o seu argumento moral.

Assim, é por meio do argumento moral, que nosso filósofo procurou postular uma prova da existência de Deus que está intrinsecamente ligado a imortalidade da alma, e o conceito de liberdade, que até então, eram considerados impossíveis para a razão teórica, na *primeira crítica*. Com isso, foi na *segunda crítica* que Kant apontou para uma compreensão possível destes conceitos que antes havia deixado em suspenso, porém é uma compreensão

que se dá dentro do campo da razão prática – o que acaba por suscitar um aparente problema entre as duas sistemáticas da razão –, ainda que não possamos estabelecer juízos teóricos satisfatórios sobre eles, uma vez que a lei moral requer a concepção destes conceitos enquanto aplicados a objetos possíveis e indeterminados.

Kant procurou, dessa maneira, fundamentar a analogia necessária entre os conceitos de Deus imortalidade, e justiça partindo de sua filosofia moral. Assim, o filósofo apresentou uma finalidade para os objetos próprios da razão prática pura, a saber, o bem e o mal, ao postular dessa maneira a existência de um Deus como legislador e efetuator da plena justiça futura e que para isso, inevitavelmente, nós, enquanto seres racionais precisaríamos dar conta de nossas ações numa vida futura, ao que justificaria, com isso, a *imortalidade da alma*.

O argumento moral aponta na razão que há uma necessidade por força do conceito de justiça que, as ações morais dos indivíduos racionais no mundo são passíveis de receberem julgamento capaz de retribuir punição ou recompensa segundo cada uma destas ações, uma vez que na presente vida fenomênica, a justiça não é cumprida em sua satisfação plena, apesar de haver um almejar inato por ela.

Termos como bondade e valor somente podem ser entendidos diante de uma repleta moralidade. Isso, inevitavelmente, propõe recompensa e/ou castigo necessários para o mal e/ou para o bem praticado não apenas enquanto ação final, mas, principalmente, enquanto ação primeira oriunda da intenção verdadeira no coração.

Assim, somente haverá um sentido em fazer o bem se for ao âmbito de um mundo legislado por este princípio moral. Um ser racional bom terá que ser recompensado de acordo com suas ações segundo suas máximas internas boas, ou seja, em conformidade com a lei, e um ser racional mau, por conseguinte, terá de ser finalmente punido.

Neste caso, é extremamente admissível que tanto esta recompensa como a punição não ocorrerão na vida física presente em nenhum estágio conclusivo. Disso sucede que, ao entender esta necessidade do conceito de justiça, Kant também postula o conceito de uma alma imortal – juntamente com o de Deus e liberdade –, a qual deva continuar a existir mesmo após a morte física.

Logo, será na última crítica (*A Crítica da Faculdade do Juízo*) que Kant estabelecerá que o fim último da lei seja a felicidade, uma vez que, para Kant, uma coisa objetiva é algo com a qual se possa ter uma relação prática, onde, sem isso, o agir em conformidade a um bem imperativo da razão ficaria sem sentido algum, a saber, caso não houvesse uma justa recompensa que viesse a satisfazer, em definitivo, esta lei da razão, e que proporcionasse assim, a felicidade perpétua.

Ainda que a ideia de Deus enquanto conceito puro seja uma impossibilidade teórica para a razão especulativa, ela é, por outro lado, indispensável para fazer valer a pena nossas ações éticas e retamente conformes com a santa lei.

Concluimos assim o presente tópico de nosso estudo que o argumento moral é uma alternativa que Kant criou para tentar explicar a possibilidade daqueles conceitos antes inalcançáveis pela razão teórica e que, contudo, estão nela situados. Estes conceitos são depois comprovados por intermédio de analogias necessárias com o desenvolvimento da causalidade com vistas a alcançar o *sumo bem*, isto é, tendo como objetivo último ou sentido da existência uma vida justa no infinito.

Uma vez que esclarecemos os pontos fracos que Kant considera dos argumentos dogmáticos e, conseqüentemente apresentamos o próprio argumento kantiano para a existência de Deus, cabe-nos agora apresentar a doutrina teleológica e, conseqüentemente a sua relação com o argumento moral, onde será evidenciado o problema destes dois conceitos quando postos num possível acordo aparentemente conflitante no sistema de Kant, ao que, por fim, intentaremos tecer a resolução, segundo nossa leitura acerca destas concepções filosóficas do filósofo, a solução.

3.2. Do Conflito entre Teleologia e Argumento Moral

Tudo isso que até agora foi escrito, tão somente nos serviu de base para compreendermos e desenvolvermos este terceiro capítulo do presente trabalho dissertativo.

Como já esboçamos no capítulo anterior, por ocasião das objeções de Kant ao argumento físico-teleológico bem como a dificuldade existente entre *teleologia* e o conceito de um *Ser Supremo* e ainda o fim terminal como um problema para o referido argumento, nosso filósofo irá também confrontar estas mesmas objeções com o seu argumento moral numa tentativa de com isso passar pela prova de fogo o seu argumento, suscitando suas maiores objeções, em especial, ao que se refere ao problema teleológico.

Em resumo, o cerne do problema teleológico para o argumento moral está em que, na teologia, o conceito teleológico foi aplicado para designar um ser originário enquanto causa inteligente do mundo, mas como vimos, sem muito sucesso uma vez que para Kant isso não caracteriza uma atitude de fé.

Assim, esta teleologia apesar de não nos fornecer nenhum conceito definitivo e determinado de um Deus quando colocamos Deus como possibilidade prática de alcançarmos o *fim terminal* (do dever), ou seja, no momento em que há uma teleologia moral naquilo que se refere à relação deste ser legislador com “os objetos do nosso dever” – os quais são para Kant também “*coisas*”, isto é, fenômenos práticos – fica, então conciliados os conceitos do *argumento moral* com a *teleologia*, esta última enquanto finalidade terminal do dever, ao que Kant faz emergir o conceito de fé moral no final da CFJ como crença necessária em todo seu sistema religioso moral.

Para detalharmos melhor essa questão teceremos de maneira sucinta considerações acerca do significado do termo teleologia e das principais concepções que o cercam dentro do sistema filosófico de Kant.

Após estas definições preliminares procuraremos confrontar o argumento moral com o conceito de teleologia, e por fim, apresentaremos a solução possível ou como deve ser entendida esta problemática à luz do pensamento de Kant, concluindo assim o propósito pelo o qual nos dispusemos a apresentar neste estudo.

3.2.1. Teleologia/Finalismo: definição geral e a concepção kantiana do termo

O termo *teleologia* (*teleologie*) significa de maneira geral a doutrina filosófica da finalidade (utilidade) e/ou do fim terminal. Mas é um neologismo⁴³ formado a partir dos conceitos gregos de *τελος* (teleos = fim) e *λογία* (logía = estudo, ciência). Sua criação é, geralmente, atribuída ao filósofo alemão Christian von Wolff (1679-1754) em 1728 na obra escrita em latim *Philosophia rationalis sive logica*.

A teleologia é, pois, a filosofia que explica o universo em termos de suas causas finais. O filósofo grego Aristóteles (384-322 aC), subscrevia a ideia de que todos os fenômenos e processos na natureza podem ser explicados por meio da causa final (destino, propósito ou desígnio). Aristóteles, não usava este termo, mas expressões que remetem ao mesmo, tais como: *causa final* ou, simplesmente, *telos*. Por isso, sua filosofia é muitas vezes designada como uma filosofia aristotélica teleológica.

⁴³ Neologia, s. f. Emprego de palavras novas ou de novas acepções; admissão de doutrinas muito recentes. *Fonte*: BUENO, Francisco da Silveira. Minidicionário da Língua Portuguesa. São Paulo: LISA, 5ª Ed. Atualizada, 1991.

De maneira geral entende-se que quase a totalidade das religiões tendem a ser favoráveis à ideia de uma teleologia. Temos também como exemplos arcaicos dessa mesma concepção a aplicação do termo nos pré-socráticos como Anaxágoras; nos clássicos como Platão que, atribuía certo desígnio divino na autoria de toda a criação física quando esboçava em sua filosofia a doutrina das Ideias e Formas; além de Aristóteles que, em sua teoria das quatro causas, via o desígnio de uma *causa final* atuante em todas as coisas.

MORA, em seu *Dicionário de Filosofia*, apresenta um esboço mais apurado do presente termo como segue:

Kant também enfrenta os problemas postos pela dialéctica do juízo teleológico. Com efeito, aqui aparece a antinomia surgida destas afirmações: 1. Todas as coisas naturais foram produzidas por leis meramente mecânicas; 2. Não é possível nenhuma produção de coisas materiais por leis meramente mecânicas. Segundo Kant, a antinomia não se pode resolver e poderíamos concluir que um propósito natural é inexplicável. Mas na medida em que analisamos o comportamento humano e a sua compreensão da realidade observamos que nele se podem unir o princípio do mecanicismo universal da natureza com o princípio teleológico da natureza, sempre que admitamos que o princípio unificador é de carácter transcendente. O juízo teleológico não pertence nem à ciência natural nem à teleologia; é apenas um tema da crítica do juízo. Prova Teleológica: Esta é uma das provas clássicas da existência de Deus e foi aceite por maior número de filósofos e teólogos que a prova ontológica. Entende-se esta prova em dois sentidos: física e metafisicamente. Fisicamente consiste numa demonstração da existência de Deus com base na ordem deste mundo, na harmonia do cosmos. Metafisicamente, a prova teleológica consiste numa demonstração da existência de Deus fundamentada na passagem do movimento à causa do movimento e do contingente ao necessário. Na crítica da razão pura, Kant examinou a demonstração da existência de Deus por meio da finalidade da natureza e quis mostrar que os argumentos oferecidos fracassaram pela impossibilidade de passar do mundo fenoménico ao mundo numénico. O Deus em que desembocariam tais elementos, assinala Kant, seria, no máximo, uma espécie de demiurgo, não o Deus criador, onipotente a que se referem os que usaram a prova. Kant reconhece no entanto que tal prova tem muita força de convicção e por isso tem sido usada com tanta frequência. Um dos seus pontos de partida é a ideia de que o mundo é um signo ou código do mundo invisível e, em último termo, o criador do mundo visível. (MORA, 1978).

Essas primeiras definições nos servem para termos a compreensão imediata de uma teleologia física (ou natural), a qual consiste numa finalidade própria das coisas dentro da natureza e que cuja ordenação, controle e desenvolvimento se dá através de um Sumo Administrador requerido, no mínimo, de consciência pessoal para desenvolver seu papel

como tal. Assim, notamos este primeiro aspecto teleológico *na* natureza, ou seja, que toda a ordenação e organização *na* natureza tende para um fim próprio *dentro* de sua própria conjuntura natural. Por outro lado, este mesmo conceito, nos remete, por força da dedução causal, a uma compreensão extensiva do termo, onde, a partir dessa experiência direta que podemos perceber nas coisas dentro do sistema “físico-material”, uma projeção para o fim último, ou, finalidade do complexo geral da natureza.

Notemos também que o argumento teleológico, em Kant, não nos dá a ideia da existência de um Criador, mas apenas nos permite postular um Arquiteto da natureza, há em Kant, portanto a apropriação do argumento teleológico imbatível para os fins da natureza e a postulação do argumento moral para a possibilidade do Legislador. De maneira que encontramos, na verdade, uma junção necessária de dois argumentos em perspectivas que os completam dentro do propósito sistemático da doutrina kantiana.

Contudo, a teleologia em Kant, é abordada sobre dois aspectos: Em primeiro lugar, é considerado o termo enquanto apenas possível mediante sua construção lógica, em seguida Kant trata por anular a possibilidade de postular um Ser Supremo a partir de uma concepção criadora da natureza mediante seus fins. Logo, é impossível uma teleologia, enquanto argumento por si tomado isoladamente, para afirmar ou postular a existência de um Ser Supremo e criador como causa primeira de tudo. Em segundo lugar, observamos que Kant se apropria desta doutrina aplicando-a ao argumento moral que, justapõe exatamente o postulado da existência do Ser Supremo, ou seja, há uma reformulação do argumento aos moldes corretos de serem pensados na razão, para um enquadramento de tal argumento, ao sistema kantiano.

Consequentemente se faz necessário abordar dois conceitos fundamentais para entendermos a doutrina teleológica de Kant, são eles: o conceito de *fim terminal* e o de *conformidade a fins* que apresentamos nos tópicos seguintes.

3.2.2. O Conceito de Conformidade a Fins

Antes do conceito de um fim terminal, é construída na razão a ideia de conformidade a fins. Ao refletir acerca dos inúmeros fins particulares no sistema da natureza física. A razão percebe que é impossível falar de todos estes contingentes de maneira universal se ela não

sintetizar na forma de um conceito universal todas estes tipos de finalidades naturais. De modo que esta síntese é encontrada no conceito de conformidade a fins na natureza.

Este conceito é formulado de maneira reflexiva, ou seja, ele não determina nenhum conceito do campo empírico (fenomênico) de natureza e nem de liberdade, é, portanto, um conceito de dedução puramente transcendental.

A conformidade a fins, pois, é um conceito pressuposto e de caráter admissível, porém, não é passível de ser demonstrado objetivamente. Ele o produto da reflexão intuída da razão sobre as leis na natureza. Assim, se caracteriza como o conceito que representa a unidade pensável de todo contingente (o geral) de leis naturais. Deste modo, segundo Kant, a faculdade teleológica:

Não é uma faculdade particular, mas sim somente a faculdade de juízo reflexiva em geral, na medida em que ela procede, como sempre acontece no conhecimento teórico, segundo conceitos, mas atendendo a certos objetos da natureza segundo princípios particulares, isto é, os de uma faculdade de juízo simplesmente reflexiva e não determinantes dos objetos. (KANT, 2012, p. 28).

Com efeito, o conceito de *conformidade a fins* surge na razão quando é nela entendida a multiplicidade das leis verificadas na natureza, a partir do princípio puro de causalidade, mas que, por outro lado, não está ligado diretamente a este princípio. Pois, este conceito surge como uma alternativa de uniformizar o contingente geral verificado na natureza, que, por sua vez, não pode ser pensado em toda sua universalidade, ou seja, as infinitas leis da natureza não nos são cognoscíveis *a priori*, haja vista, justamente, a sua contingencia. Logo, a faculdade reflexiva teleológica cuida em providenciar um conceito que une toda a diversidade, tornando assim, possível a compreensão destas múltiplas leis ao organizá-las numa unidade (no conceito de conformidade a fins), o que torna a compreensão de toda a experiência possível validada por um conceito que coaduna, em um mesmo propósito de ser e de existir, o todo da natureza. Portanto, ocorre o ajuizamento em um conceito que é pressuposto necessário para a ordenação de todas as leis empíricas na natureza. Vejamos:

Por isso temos que pensar na natureza uma possibilidade de uma multiplicidade sem fim de leis empíricas, em relação às suas leis simplesmente empíricas, leis que, no entanto, são contingentes para a nossa

compreensão (não podem ser conhecidas *a priori*). E, quando as tomamos em consideração, ajuizamos a unidade da natureza segundo leis empírica e a possibilidade da unidade da experiência (como de um sistema segundo leis empíricas) enquanto contingente. Porém, como uma tal unidade tem de ser necessariamente pressuposta e admitida, pois de outro modo não existiria qualquer articulação completa e conhecimentos empíricos para um todo da experiência. (KANT, 2012, p. 15).

Neste sentido, o filósofo de Königsberg afirma ainda que:

A unidade legítima numa ligação, que na verdade reconhecemos como adequada a uma intenção necessária (a uma necessidade do entendimento), mas ao mesmo tempo contingente em si, é representada como conformidade a fins dos objetos (aqui da natureza). (KANT, 2012, p. 16).

Por isso, no conceito de *um sistema segundo leis empíricas*, isto é, de *ligação* das partes, trazemos toda contingência para uma unidade da experiência possível, mas, será exatamente no conceito de *conformidade a fins*, que ficará estabelecido o princípio de finalidade que satisfaz a uma exigência do entendimento, qual seja a de concluir nos objetos, o propósito destes últimos, enquanto fenômenos, na natureza.

A infinita variedade de leis empíricas que encontramos na natureza não nos possibilitam conhecimento algum se não ordenarmos tais leis de maneira que no nosso entendimento seja possível trazer o geral para um particular pensável, ou seja, para descobrirmos a necessidade de tais leis, por força das implicações causais, temos que unir estas inúmeras leis em um único conceito. Este conceito é elaborado de forma reflexiva, não determina nenhum conceito empírico de natureza e nem de liberdade, é, pois, um conceito de dedução puramente transcendental. A *conformidade a fins*, portanto, é um conceito pressuposto e admissível, porém, não passível de ser demonstrado. Este conceito é, pois, o conceito que representa a unidade pensável de todo contingente de leis naturais e o produto da reflexão intuída sobre as leis na natureza.

Após esta sucinta compreensão acerca do conceito de *conformidade a fins*, o qual antecede ao conceito de um *fim último/terminal*, podemos agora, ponderar os prolegômenos deste último conceito e sua contribuição na relação conflitante entre a razão teórico-especulativa (razão pura) e a razão prática pura.

3.2.3. O conceito de Fim Terminal

Como foi dito acima, se olharmos para a natureza somente, entendemos sem muito esforço que há fins em suas partes que nos remetem, por necessidade, a um entendimento da infinidade do sistema.

Mas, Kant continua perguntando: para que? Qual o fim último ou finalidade terminal de toda a natureza? Para Kant, este fim terminal da natureza, é o próprio homem. Pois, entender a ordenação natural das coisas não nos garante, em primeiro lugar, a existência de nenhuma entidade superior e, em segundo lugar, não podemos conceber ou atribuir à matéria uma inteligência ordenadora. De modo que todo sistema natural se efetiva para o homem como seu fim terminal.

Ora, a verdade é que encontramos fins no mundo e a teleologia física apresenta-os de tal modo que, se quisermos julgar segundo a razão, temos justificação para admitir por fim, como princípio da investigação da natureza, que nela nada existe sem fim; porém é em vão que procuramos o fim terminal da natureza nela própria. Daí que este possa e tenha de ser procurado, mesmo segundo a sua possibilidade objetiva, somente em seres racionais, assim como a sua ideia encontra-se somente na razão. Contudo a razão prática desses seres não lhes dá unicamente este fim terminal, mas determina também este conceito relativamente às condições, sob as quais unicamente pode ser pensado por nós um fim terminal da criação. (KANT, 2012, p. 333).

A definição a qual chegamos é a de que nada existe sem um fim na natureza meramente por meio do exercício próprio da razão, em outras palavras, por meio do raciocínio mesmo. Entretanto não podemos encontrar na própria natureza um fim terminal, isto é, um sentido, motivo ou propósito em todos os seus fins juntos. A natureza não se entende, ela própria, como sistema de fins em suas partes, nem tão pouco pode nos comunicar um fim. Assim, pois, é a racionalidade humana que a ela atribui tais finalidades.

Com efeito, se o fim terminal só pode ser procurado em seres racionais, essa tarefa não caberá à razão teórica, e, sim, a razão prática que, não apenas trará luz ao conjunto de fins terminais na natureza, como abrirá caminhos às possibilidades de um fim terminal da própria

natureza. Portanto, no ser racional há a formulação reflexiva do fim terminal da *criação* em subjetivo que, necessariamente, é aplicável à objetivação possível.

O fim terminal da natureza é dado, inicialmente, pela reflexão dos fins naturais na experiência. Porém, é formulado *a priori* na razão e deve, conseqüentemente, concordar com o fim moral. Não é condicionado ou determinado⁴⁴, a natureza não pode nos dar um fim terminal.

Quando todas as formulações para fins retornam da razão para a natureza empírica, se voltam na forma de postulados da experiência possível.

Pensamos a partir do fundamento moral o fim terminal e daí projetamos no mundo um fim terminal para toda criação.

As ideias reguladoras da razão se relacionam entre si na busca de um alinhamento até chegar à formulação final de um conceito. Este alinhamento, ou, podemos denominar também como uma espécie de processo de construção conceitual (teórico-especulativa), é, a própria análise *a priori* realizada no entendimento até que a razão chegue ao conceito determinado, o qual venha exprimir aquele objeto empírico (fenômeno determinado), ainda que, não possa estabelecer de fato sua matéria em si. Mas, naquilo faz referência à sua unidade final (que é apenas admitida e não determinada) é possível considerar como correlacionada ao fenômeno externo. Portanto, neste primeiro momento, nasce o conceito de fim natural ou de unidade final, extraído da própria necessidade conclusiva do raciocínio em definir seus conceitos.

Na introdução da CFJ Kant nos expõe que a faculdade:

Teleológica não é uma faculdade particular, mas sim somente a faculdade de juízo reflexiva em geral, na medida em que ela procede, como sempre acontece no conhecimento teórico, segundo conceitos, mas atendendo a certos objetos da natureza segundo princípios particulares, isto é, os da faculdade de juízo simplesmente reflexiva e não determinantes dos objetos. (KANT, 2012, p. 28).

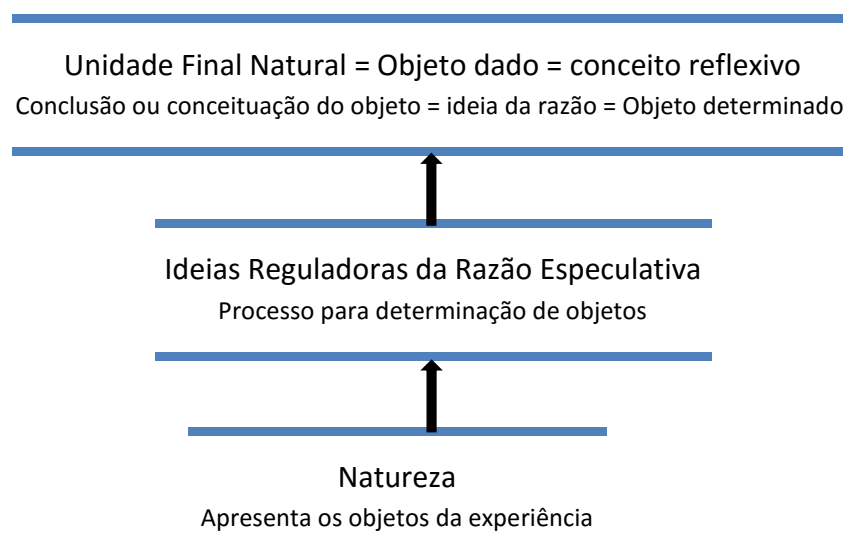
Deleuze equipara o juízo teleológico ao juízo estético. Ele diz que:

⁴⁴ O fim terminal é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade [...] não é um fim tal que a natureza bastasse para causa-lo e produzi-lo, segundo a ideia desse fim, porque ele é incondicionado. (KANT, 2012, p. 310-311).

O conceito de fim natural é um conceito de reflexão que deriva das ideias reguladoras; nele, todas as nossas faculdades se harmonizam, e entram em um livre acordo, graças ao qual refletimos sobre a Natureza do ponto de vista de suas leis empíricas. O juízo teleológico é pois um segundo tipo de juízo reflexivo. (DELEUZE, 1976, p. 82).

Com isso, assim como os juízos estéticos, os juízos teleológicos são caracterizados principalmente por promover a unidade da razão ao passo que parecem não pertencer a nenhum dos reinos da razão (nem ao teórico e nem ao prático), ou seja, que tais juízos não possuem objetos diretos de conhecimento, mas que possuem a função de regular como raciocinamos tanto os objetos da sensibilidade como os objetos do campo prático.

O conceito de um *fim natural* possui dois aspectos distintos e quase inversos. Primeiro este conceito deriva das ideias da razão, mas não determina seu objeto como os demais



conceitos. Pois o conceito de fim natural possui um objeto dado. Segundo, ele determina, por analogia, com os demais objetos da experiência, o seu próprio objeto.

Ideias reguladoras que determinam o conceito de seu objeto > unidade final que é o produto da análise, não o conceito em si determinado ao qual chegaram as ideias reguladoras, mas a própria finalização do processo. Daí que, é a própria Natureza que nos apresenta na experiência esta necessidade de fim determinável de seus objetos em meio a toda contingência. É uma necessidade natural que se chegue a uma unidade final dos objetos da experiência, para que se possa conceituar e definir uma coisa particular em detrimento do geral.

A imaginação reflete sobre o objeto dado (fim natural)

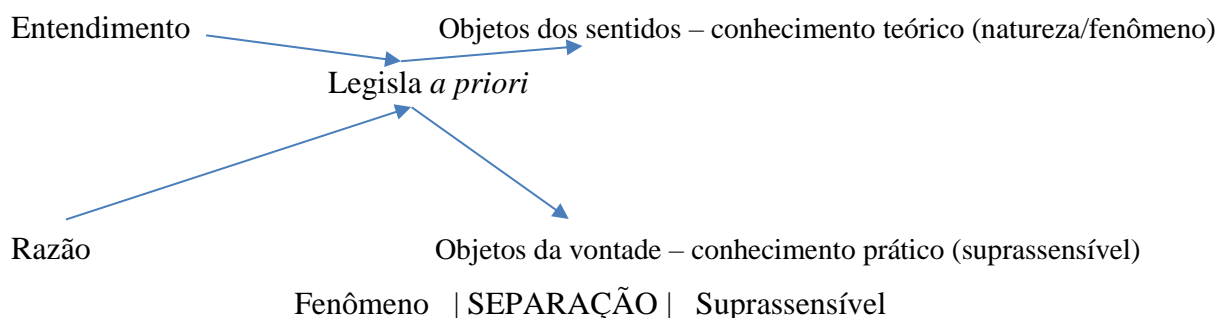
Por este percurso natural é que, para Kant, a razão não consegue chegar a ideia de um Criador para a Natureza. Simplesmente pelo fato de que, é a partir daquilo que a natureza serve os seus objetos a razão para que a mesma infira sobre eles buscando determiná-los, defini-los gerando uma unidade final necessária. Por conseguinte, será a reflexão sobre esta conclusão final que poderá ser imaginada a ideia de Deus, e, não, o inverso, ou seja, não será a ideia de Deus que nos conduzirá a determinação dos objetos da Natureza. Aqui cai por terra todo racionalismo cartesiano ou de qualquer outra forma de se tentar fundamentar o conceito de Deus a partir de procedimentos da natureza.

Assim, o juízo teleológico é um juízo reflexivo que parte da contingência da natureza e que em si, harmoniza esteticamente as faculdades do entendimento.

3.2.4. O Problema Geral da Razão: fenômeno x suprassensível

A questão apresentada pelo filósofo de Königsberg quando suscita o ponto *Da conexão das legislações do entendimento e da razão mediante a faculdade do juízo*, é o de haver um enorme “abismo que separa o suprassensível dos fenômenos, apesar de toda a influência recíproca que cada um deles por si (cada um segundo as respectivas leis fundamentais) poderia ter sobre o outro⁴⁵”.

Logo na primeira proposição é dito por nosso filósofo que tanto o entendimento como também a razão legislam de forma *a priori*. Mas, a primeira – o entendimento – legisla sobre os objetos da natureza os quais são perceptíveis aos sentidos conforme uma “experiência” possível, enquanto que, a segunda – a razão –, sobre a liberdade (causalidade)⁴⁶ no que se refere ao conhecimento prático.



⁴⁵ KANT, 2012, p. 29.

⁴⁶ O conceito de causalidade emana em detrimento do surgimento da liberdade da lei moral.

Quando percorremos o caminho prático para o fenômeno não podemos aferir nenhuma determinação aos objetos da natureza, ou seja, não é possível à razão prática estabelecer conexão com os objetos dos sentidos no mundo fenomênico (razão teórica). Semelhantemente, os conceitos teóricos de natureza não podem influenciar ou determinar leis práticas puras (liberdade). No entanto, o conceito de *causa* que surge a partir do conceito de *liberdade* (dado exclusivamente na razão prática pura) só pode e deve ter o seu efeito no mundo. Esta palavra “*causa*” que, está no suprassensível é a única possível e originária para aquela causalidade aplicada na natureza quando nos referimos aos seus objetos. A chave aqui, pois, está, justamente, neste conceito de causa suprassensível como fundamento do conceito de causa dos fenômenos. Assim, a *unanimidade* está posta enquanto função e aplicabilidade do conceito de *causalidade*, tanto para as leis da razão como para as leis da natureza.

Mas, a explicação não termina aí. Pois, o efeito de toda causalidade da liberdade, só pode e deve ser o de um *fim terminal no mundo*, uma vez que o sujeito é um ser humano agente no mundo sensível. Deste modo, a ponte entre entendimento e razão prática está levantada em sentido único: parte do subjetivo em direção ao objetivo. A esta ponte, erguida como elo entre o suprassensível que “determina” o sensível, Kant, denomina de conceito mediador de *conformidade a fins*.

3.2.5. A resolução kantiana para o conflito

Entre a teologia física e a ética é posto por Kant os fundamentos para a existência de Deus como o único autor moral do mundo. O ponto chave é, pois, o acordo das causas eficientes no interesse especulativo da razão com a causalidade final onde os juízos teleológicos, enquanto juízos reflexivos têm a função de efetivar a “completude sistemática de nosso conhecimento” de modo que teleologia física e ética se integram no fim terminal.

Ao falar no conceito de existência de Deus em Kant, entendemos uma realidade da qual não se pode conhecer no mundo físico, nada impede também que a razão articule os conhecimentos práticos com os teóricos numa proposta de consonância entre estas respectivas ideias de realidade distintas. Com isso, tentaremos, pois, a partir deste momento, esclarecer.

3.2.5.1. Convergência possível entre o suprasensível e fenômeno

Para compreendermos melhor essa problemática e o que encontramos como resultados possíveis, procuramos desenvolver abaixo como todos estes conceitos, até aqui estudados, se fundem para completar a finalidade última da razão, – neste sentido de, promover conhecimento com bases válidas em todos os seus processos, inclusive naquilo que se refere aos seus fins – a qual consiste em conciliar os postulados gerados na razão prática pura (que corresponde a conceitos que vão além da razão teórica, conceitos suprasensíveis), com um fim terminal necessário à completude do propósito moral que, consequentemente incide sobre o mundo objetivo (fenomênico) sob a diligente coordenação da faculdade reflexiva dos juízos teleológicos. De modo que o problema levantado no tópico três deste trabalho ganha uma conotação confluyente e não mais de divergência. Onde razão pura e a razão prática pura trabalham juntas com vistas à construção de seu produto final, onde a segunda é apresentada como uma extensão da primeira. Observemos a seguinte sequência cronológica como segue:

Na *Razão Prática Pura* o conceito de causalidade surge na *liberdade* que a *lei moral* tem das inclinações sensíveis

Depois, na *Razão Teórico-especulativa* (que é a *Razão Pura*), o conceito de causa é aplicado em conformidade com as leis observadas da natureza. Dessa maneira, a soma de causalidade com as leis da natureza resulta no conceito de *conformidade a fins*. Entretanto, a natureza não é capaz de nos conceder um *fim terminal* para todos os seus fins particulares, ou seja, um *fim terminal* de toda a *conformidade a fins*. De modo que suscita a pergunta: para que (*wozu*) a natureza existe?

Em seguida, este conceito de conformidade a fins da natureza, retorna à razão prática (passagem da razão pura teórica para a razão pura prática. Ver KANT, 2012, p. 30). A conformidade a leis da natureza provoca na razão prática pura o conceito de fim terminal no mundo por reflexão dos juízos teleológicos, retornando assim para a razão especulativa o seu efeito. (Ver KANT, 2012, p. 29-30). Aqui surge uma pergunta semelhante à pergunta anterior: para que o homem existe? Cujas resposta é: para seu fim moral, que é um fim terminal.

Por conseguinte, o efeito no mundo do sistema ético-religioso que exige, por força da causalidade, uma finalidade última possível no mundo empírico. Assim, o fim terminal da natureza está no homem, e, consequentemente, o fim prático do homem, exige o fim terminal

do mundo. Por fim, tudo isso só possível de ser deduzido, quando os juízos reflexivos trabalham a partir das condições das leis que observa existirem na natureza.

Portanto, temos um jogo de conceitos entrelaçados que são conformes, por ligações necessárias (de causalidade), cuja disposição lógica ocorre da seguinte maneira:

1º passo: O conceito de causalidade surge na liberdade (razão prática pura);

2º passo: O conceito de causa é aplicado conforme as leis observadas da natureza, de modo que causalidade + leis naturais = *conformidade a fins*;

3º passo: Conclusão no empírico, onde há conformidade a fins da natureza;

4º passo: Este conceito de conformidade a fins da natureza retorna à razão prática (*passagem da razão pura teórica para a razão pura pratica p. 30*);

5º passo: Na razão prática chega-se ao conceito de fim terminal no mundo segundo suas leis internas, retornando assim para a razão especulativa o seu efeito. P. 29-30;

6º passo: Conformidade a leis (na natureza) provoca na razão prática pura o conceito de fim terminal no mundo.

Com toda essa dinâmica no pensamento, o efeito da causalidade da liberdade deve ocorrer necessariamente no mundo sensível, uma vez que os fins na natureza são apenas meios observáveis na experiência possível. Já o fim terminal é considerado uma incógnita na natureza, possível apenas por meio da extensão da razão prática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como nos propomos neste estudo em considerar o conceito de religião de maneira geral na filosofia de Kant e ainda discutir o problema teleológico do seu argumento moral para a existência de Deus, podemos enfim concluir que há, na filosofia crítica kantiana, eixos norteadores de toda arquitetura da razão, onde podemos analisar o conceito postulado de Deus como um fator determinante nessa construção do seu sistema, uma vez que tal conceito possui três importantes funções internas reguladoras na razão e uma quarta característica que completa toda dinâmica da moralidade, e, quando falamos em completude, nos remetemos ao próprio processo de finalismo, sentido, objetivo de toda moralidade, ou seja, da própria teleologia moral.

Assim, ficou estabelecido no primeiro capítulo que o conceito de Deus é o único conceito da razão que pode comportar a realidade e a perfeição, que também é um conceito objetivável, almejavável justamente por ser a completude de tudo, e ainda por se estabelecer como móvel ou animador da vontade em cumprir a lei moral. Além disso, podemos entender este exato momento em que nasce a religião em Kant, a saber, quando é suscitado, na razão, a ideia de Deus como animador da vontade em cumprir o seu dever para com a lei moral como se fosse um mandamento divino.

A partir disso, Kant desenvolveu o argumento moral para a existência de Deus, uma vez que a ideia é uma ideia *a priori* na razão, e deste modo, um fato racional, Kant vai além e propõe a existência possível não determinada teoricamente de Deus, mas unicamente enquanto Legislador moral e detentor de forma causal do Sumo Bem.

Porém, antes de sua demonstração do argumento moral para a existência de Deus, podemos apreciar o marco no pensamento kantiano que foi o estabelecimento dos pontos cruciais do seu rompimento com a metafísica dogmática e em especial no que se referia aos argumentos para a existência de Deus, os quais o filósofo de Königsberg tratou de objetivá-los.

Disso sucede que Kant na primeira crítica desmonta todas as possibilidades teóricas da razão chegar a uma prova da existência de Deus por meio dos argumentos ontológico, cosmológico e físico-teleológico, entendendo ele este último como um argumento merecedor de maior atenção, mas que havia antes sido mal estruturado ao que o levou a conclusões insatisfatórias.

Com efeito, este marco do idealismo transcendental se estabelece sobre a égide numênica de que a razão não tem como definir com exatidão o que é a “existência” em si mesma, e que também, Deus não pode existir como existem as coisas, para isso teríamos que tomar as coisas-em-si mesmas como substancias finais no pensamento e Deus como participante desse tipo de substancia, coisa que os seus antecessores tentaram fazer.

Mas, Kant foi além e conseguiu levantar um argumento baseado na moralidade capaz até de servir de ponte entre a razão teórica e sua extensão, a razão prática pura.

Este pois foi o problema crucial desta pesquisa, o de como Kant dá realidade prática ao fim teleológico que a razão prática requer que realizemos. Vejamos:

Aqui nos interessa somente qual o conceito que nós, segundo a constituição das nossas faculdades de conhecimento, temos de fazer desse ser e se temos de admitir a sua existência, para conceder de igual modo apenas realidade prática a um fim que a razão pura prática, sem todos aqueles pressupostos, nos obriga a realizar *a priori*. (KANT, 2012, p. 336).

Dois pontos são cruciais nessa colocação de Kant, a saber, que o que interessava saber era como devemos pensar o conceito de Deus, ou seja, como este conceito está posto na razão, qual a qual função? Uma vez que todos os conceitos devem ter uma razão de ser na razão. Isso procuramos demonstrar, em parte, ainda no primeiro capítulo deste texto quando o conceito de Deus é apresentado como o fundamento de toda realidade dos fenômenos, porém, naquele momento, não de uma realidade prática. Portanto, o desafio no terceiro capítulo foi, justamente, a demonstração prática do conceito no argumento moral e também de uma segunda e principal dificuldade, a demonstração da existência deste ser como condição teleológica efetiva de toda moralidade. Ora, para a razão prática nos determina a sermos pessoas de boas intenções, a fazermos o que é bom? Qual a finalidade da bondade? Qual o fim teleológico prático da moralidade uma vez que a razão nos determina em seus imperativos categóricos?

Assim, pois, Kant passará da simples ideia ontológica (transcendental) de Deus a uma realidade prática possível interligada ou “articulada” com a realidade física apoiadas numa determinação teleológica (segundo conformidade a fins). Assim temos que:

A realidade objetiva da ideia de Deus, enquanto autor do mundo moral, não pode de fato *unicamente* ser demonstrada mediante fins de caráter físico. Não obstante, se o seu conhecimento for articulado com o dos fins morais, tais fins são, em razão da máxima da razão pura que consiste em prescrever a unidade dos princípios tanto quanto for possível, de grande significado para apoiar a realidade prática daquela ideia através da realidade que ela já possui para a faculdade do juízo numa intenção teórica. (KANT, 2012, p. 336).

Assim fica claro para nós que Kant objetivou confluir por meio dos juízos teleológicos apoiar a realidade prática da ideia de Deus a partir do substrato oriundo dos mesmos processos teleológicos aos moldes de como pensamos a unidade dos princípios nos raciocínios que nos conduzem a realidade teórica possível.

Com efeito, Kant estabeleceu a ligação entre razão teórica e a prática, que concede realidade prática ao conceito de Deus enquanto fundamento dessa realidade, a partir dos mecanismos extraídos da realidade teórica no que concerne aos raciocínios dos fins e da unidade segundo a causalidade.

Por fim, a possibilidade de uma teleologia da religião kantiana é o que torna justificável todo seu sistema filosófico, atribuindo um sentido final, um objetivo que funciona como uma espécie de coroação para suas pretensas formulações filosóficas.

Com isso, entendemos que muitos dos trabalhos sobre deontologia e teleologia não abordam o caráter teológico que remete ao fim terminal propriamente no sistema de Kant. A união ou comunicação possível entre razão teórica e prática é dada teleologicamente na relação com a religião ética de Kant, e, não apenas, com a doutrina moral, a qual visa e estende-se até o sumo bem tão somente.

Por conseguinte, de tudo o que foi possível desenvolvermos sobre o conceito de teleologia na filosofia, principalmente crítica, de Immanuel Kant no presente estudo, a pesar das limitações de espaço deste texto, podemos então concluir que os fins práticos precisam dos postulados para poder estar devidamente vinculadas todas as faculdades ou raciocínios da razão.

Deste modo, podemos demonstrar que para Kant, apesar de existirem, na natureza, leis, com seus fins próprios, a mesma não pode apresentar-nos um fim terminal próprio (em si – na natureza), ou seja, que a natureza não pode apresentar um fim último em si mesma, mas, apenas finalidades infinitas em suas partes, as quais são organizadas no nosso entendimento teórico-especulativo, por se tratar de uma natureza física.

Consequentemente, existe uma lei interna, com seus fins próprios, mas, também, com um fim terminal *a priori* que aponta para um fim último interno, realizável no âmbito externo por necessidade causal. Este processo nos é dado na Razão Prática que, por meio dos postulados necessários de Deus, da imortalidade e da liberdade, nos garantirá um fim terminal no mundo e do mundo. Com isso, Kant afirma que *o conceito de Deus recebe o privilégio de valer na nossa adesão como coisa de fé, mediante a relação com o objeto do nosso dever, como condição da possibilidade de alcançar o fim terminal deste*. (KANT, 2012, p. 353).

Em *O Fim de Todas as Coisas* (1794) Kant nos chama a atenção para a seguinte questão: *Mas porque é que os homens em geral esperam um fim do mundo? E se este lhes for concedido, porquê justamente um fim acompanhado de terror (para a maior parte do género humano)?* Ao que responde que:

O fundamento da primeira questão parece consistir em que a razão lhes diz que a duração do mundo só tem valor na medida em que os seres racionais são nele adequados ao fim último da sua existência; se tal fim último não houvesse de se alcançar, a própria criação parecer-lhes-ia privada de finalidade: como um espectáculo que não tem nenhum desfecho e não dá a conhecer nenhuma intenção racional.⁴⁷

A humanidade de forma geral almeja um sentido contundente para sua existência. Esse anelo conflita com a ideia de que não havendo nenhuma finalidade última, ou nenhum propósito ou objetivo terminal para esta existência humana, a mesma estaria desprovida de todo um sentido de ser, ou seja, estaria sem racionalidade alguma. Por conseguinte, deve haver, por necessidade, um tal fim último que possa satisfazer esta expectativa da existência humana. Assim, este fim último é dado somente por intermédio da razão prática naquilo que se une às leis físicas (externas) as da liberdade (lei moral interna), além dos postulados necessários a completude racional deste processo, os quais dizem respeito à religião, no exato momento em que é suscitado na razão, principalmente, o conceito de Deus, os quais conduzirão, ao tão almejado fim último, onde a felicidade será alcançada mediante a plena satisfação da moralidade no Bem Supremo.

Para Kant, a mente humana, ou, melhor dizendo, a razão, trabalha sempre em busca da unidade fundamental. Isso pelo motivo que tal unidade sistemática é em si o fundamento de

⁴⁷ Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_fim_de_todas_as_coisas.pdf> acesso em: 02/11/2014.

todo modo de pensarmos. Tal fundamento sempre se reporta a si mesmo como princípio que se diferencia de tudo, inclusive do ser racional. Tal fundamento, posto na razão, é, para nosso filósofo, Deus.

Portanto, os juízos teleológicos são princípios reguladores do raciocínio que, coroam toda sistemática da Religião em Kant. Inicia pelos juízos fundamentais do conhecimento, causalidade e universalidade que são pressupostos em qualquer exercício da razão, onde a função da razão em formar conceitos para gerar conhecimento já é, em si, um ato teleológico *a priori*. Daí, o conceito formulado se torna uma finalidade da arquitetura do pensamento *a priori*. O resultado de nosso estudo, conquanto, considera o vínculo entre ética/religião ao que demonstrou o acordo entre o fim moral e o fim último da criação, os quais justificam a aplicação dos juízos sintéticos *a priori* em toda a extensão da filosofia moral.

São, pois, os juízos teleológicos, enquanto princípios reguladores admissíveis pelo raciocínio que, coroam a concepção sistemática de religião que Kant constrói. De modo que ao partir dos juízos fundamentais do conhecimento, necessidade (ou causalidade) e universalidade, os quais são pressupostos para qualquer exercício da razão⁴⁸, onde a função da razão em formatar conceitos e gerar conhecimento a partir dos mesmos, é, em si, uma teleologia, na medida em que o conceito, quando formulado, se torna um fim último da sistematização do pensamento, ou seja, a finalidade de toda a arquitetura do raciocínio teórico compreendido analiticamente *a priori*.

Quando Kant verifica os argumentos racionais para a existência de Deus, como o ontológico, o cosmológico e o físico-teológico, encontra, neste último um fator intrigante que, pode servir de fio condutor e também de conclusão de todo seu criticismo, ou seja, Kant entende que pode ajustar o argumento teleológico e colocá-lo em seu devido lugar em toda a Crítica, e, assim, promover a sua correta compreensão segundo as bases sólidas, porém limitadas, do seu criticismo.

Para tal empreitada, consideramos necessário – pelo vínculo que há entre ética e religião em Kant – partirmos das relevantes considerações acerca de alguns dos pressupostos morais que reportam inicialmente à própria condição da lei moral, que, por sua vez, é causa da liberdade na razão, a qual determina diretamente a vontade dos seres racionais em detrimento de seus objetos – desta última – práticos (bondade e maldade).

Por conseguinte, a plena aplicabilidade desta lei moral, que só poderá ocorrer num futuro supracensível, ou seja, num ato legislativo de justiça, exercido por um postulado

⁴⁸ Necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento a priori e são inseparáveis uma da outra. (KANT, 2001, p. 64).

Legislador Supremo, que dispensará punição ou recompensa em conformidade com as ações antes praticadas no campo fenomênico pelos seres racionais, provoca uma progressão necessária (causal) quando a razão parte da observação natural dos fins na natureza e postula o próprio fim terminal da natureza, na razão. Com isso, apontamos como resultado desta simples análise, o complexo acordo racional de um fim moral (*a priori*) com um fim terminal de toda criação (*a posteriori*) que justificariam a aplicabilidade dos juízos sintéticos a priori em toda a extensão da filosofia moral kantiana.

Os juízos teleológicos, – os quais são largamente expostos na *Crítica da Faculdade do Juízo* que é a obra mestra para entendermos a concepções teleológicas de Kant. Contudo, seu pensamento teleológico pode ser encontrado em toda a extensão de seus escritos, de maneira a se complementarem na totalidade do sistema –, podem ser entendidos como juízos reflexivos – ou mesmo reguladores destes –, ou seja, não é uma faculdade determinante de conceitos empíricos. Mas, são conceituações oriundas da análise reflexiva daquilo que se apresenta raciocinado a partir do fenômeno empírico na sensibilidade.

A doutrina teleológica de Kant nasce, portanto, de dois fascínios kantianos, um pela metafísica e outro pelo argumento físico teológico (ou teleológico) para a existência de Deus. Apesar de Kant construir uma forte crítica a estas doutrinas, o mesmo, ao desenvolver suas próprias formulações, procura dar uma nova roupagem a estas doutrinas.

Com relação à metafísica, a crítica de Kant é posta sobre a impossibilidade de se desenvolver qualquer metafísica fundamentada em princípios analíticos da razão unicamente, e, que há na razão teórico-especulativa uma incapacidade natural em poder chegar a uma teorização satisfatória de conceitos propriamente metafísicos como eram assim entendidos pela dogmática.

Quanto ao argumento físico-teológico, a crítica é dirigida à forma forçosa como é acrescentada a ideia de um Deus criador na construção do argumento, coisa que, para Kant é de todo impossível por esta via.

Não que a doutrina teleológica faça parte como um elemento secundário no pensamento kantiano, mas que, sem ela, fica impossível a validação de seus conteúdos. De modo que se fossemos resumir em apenas um termo toda filosofia de Kant, este termo seria teleologia, ou seja, a finalidade última como coluna de todo sistema.

Não que a teleologia sirva na construção dos conceitos, apesar dela nascer dentro do processo, mas que é ela mesma a própria causa do conhecimento na CRP, pois os processos do conhecimento convergem para o fim natural da unidade, que é o próprio conceito de algo. Na CRPr, a teleologia não serve aos interesses formulados acerca da lei, liberdade ou vontade,

mas que o fim da liberdade é a lei que deve ser o fim da vontade, e por fim o Bem Supremo como fim último dos objetos da vontade.

De modo que todo sistema kantiano se nos apresenta como uma sistematização da busca pelos fins possíveis e também transcendentais, no qual o filósofo procurou dar também uma consistência teórica ao seu argumento prático para a existência de Deus por meio das ordenações causais da natureza. Pois,

O conceito de Deus recebe o privilégio de valer na nossa adesão como coisa de fé, mediante a relação com o objeto do nosso dever, como condição da possibilidade de alcançar o fim terminal deste. (KANT, 2012, p. 353). O argumento moral da existência de Deus não completa todavia simplesmente a prova físico-teológica, no sentido de uma demonstração completa, mas ela é uma prova particular que preenche a falta da persuasão desta última. E isso é feito na medida em que esta de fato nada mais pode realizar do que dirigir a razão, no ajuizamento sobre o fundamento da natureza e sobre a sua ordem contingente. (KANT, 2012, 362).

Por fim, Kant não pretendeu em nenhum momento designar a natureza de Deus, mas tão somente sua existência possível no campo prático e sua ligação com o campo teórico da razão. Portanto,

O fundamento dos juízos teleológicos promovem a fusão entre os fins da razão prática e da razão teórica. Só que não se pode e não se deve impedir a decomposição da demonstração em duas partes heterogêneas que este argumento contém, nomeadamente naquela que pertence à teleologia física e na que pertence à teleologia moral, na medida em que a FUSÃO de ambas torna possível saber onde é que no fundo se situa o nervo da demonstração e em que parte e de que modo de vai ter de trabalhá-la para poder manter a sua validade em face dos mais agudos exames. KANT, 2012, p.343).

Com isso, a realidade objetiva de Deus é uma realidade do ponto de vista prático, porém com um substrato teórico consistente para o sistema kantiano.

Assim, pois, é preciso que entendamos que moral é o início do homem racional religioso em Kant em quem não há distinção, são duas partes de um todo, pois, a própria vida e filosofia caracterizaram essa moral religiosa de Kant, uma vez que a religião, nesse filósofo,

é o modo de uma intenção correta de vida, uma vontade boa em seu fundamento primeiro, a saber, na expressão mais verdadeira do nosso coração.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Pamela S.; BELL, J. *Kant and Theology*. Nova Iorque: T&T Clark, 2010.
- ANDRADE, R. C. **Kant: a liberdade, o indivíduo e a república**. In: WEFORT, F. C. (Org.). *Clássicos da política*. v.2. São Paulo: Ática, 2003. p.49-50.
- ANSELMO, Santo. *Monólogo; Proslógio; A Verdade; O Gramático*. Traduções de Angelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 2005.
- _____. *Monólogo; Proslógio; A Verdade; O Gramático* / ABELARDO, Pedro. *Lógica para Principiantes; A História das minhas calamidades*. Traduções de Angelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BERTAGNOLI, Afonso. **Os Elementos Morais na Crítica da Razão Prática**. In: Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d.
- BYRNE, James M. **Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant**. Londres: Imprensa SCM, 1996.
- BUENO, Silveira. **Minidicionário da Língua Portuguesa**. São Paulo: Lisa, 1991. P 62.
- CAFFARENA, José G. **El Teísmo Moral de Kant**. Madrid: Ediciones Cristiandad, S. L, 1983.
- CAFFARENA, José Gómes. *La Filosofía de La Religión de I. Kant*. FRAIJÓ, Manuel. (Org.) *Filosofía de la Religión Estudios y Textos*. Madrid. Editorial Trotta. 2010.
- Cañedo-Argüelles, Juan Arana. **Ciencia y Metafísica en el Kant Precrítico** (1746-1764). Sevilla: Universidade de Sevilla, 1982.
- CENCI, Angelo V. **Temas Sobre Kant: Metafísica, estética e filosofia política**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 187; (Coleção Filosofia, 106)
- CAYGIL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução, Álvaro Cabral. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2000.
- CASTRO, Dulce María Granja. **Kant: de La Crítica a La Filosofía de La Religión**. Barcelona: Anthropos, 1994.
- CIMINO, José. *Fundamentos da Religião de Razão em Kant*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005. 139 f. Dissertação (Mestre em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.
- CORDEIRO, R. V. *Mecanismo e Teleologia no Con-texto das Antinomias de Kant*. O que nos faz pensar nº 19, fevereiro de 2006.
- DEKENS, Oliver. **Compreender Kant**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

- DESMOND, W.; ONNASCH, Ernst-Otto; CRUYSBERGH, Paul. **Philosophy and Religion in German Idealism**. Editora Acadêmica Kluwer, 2004.
- ESSEN, G.; STRIET, M. **Kant e a Teologia**. São Paulo: Loyola, 2010.
- FERRAZ, C. A. **Acerca do papel do juízo teleológico na realização do sumo bem moral em Kant**. Studia Kantiana, 9, 2009.
- _____. **Do juízo teleológico como propedêutica à teologia moral em Kant**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- HARTNACK, Justus. **La teoría del Conocimiento de Kant**. Tradução de Carmen García e J. A. Llorente. Madrid:Ediciones Cátedra, 1977.
- HEINE, H. **Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha**. Tradução Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HERRERO, Francisco J. **Estudos de Ética e Filosofia da Religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- _____. **Religião e história em Kant**. Tradução de José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.
- HUME, David. **História Natural da Religião**. Tradução, apresentação e notas de Jaimir Conte. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- JORGE, Pe. J. Simões. **Cultura Religiosa: O Homem e o fenômeno religioso**. São Paulo: Edições Loyola, 2ª ed. Jan. 1998.
- KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. **Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático**. Tradução Cléria Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. **Antropología en Sentido Pragmático**. Versão espanhola de José Gaos. Madrid: Alianza, 1991a.
- _____. **Realidade e existência: lições de metafísica**: introdução e ontologia; tradução de Adaury Fiorotti; introdução, tradução e notas da edição italiana Armando Rigobello. São Paulo: Paulus, 2002a.
- _____. **Realidade e Existência: lições de metafísica**; tradução de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2005a.
- _____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. **Crítica da Razão Prática**. Tradução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

- _____. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001a.
- _____. **Da Utilidade de uma Nova Crítica da Razão Pura: resposta a Eberhard.** Tradução, introdução e notas de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1975.
- _____. **Ensaio Sobre as Doenças da Cabeça de 1764.** Tradução e introdução de Pedro Miguel Panarra. Revista Filosófica de Coimbra — n.o 37, 2010a.
- _____. **Escritos Pré-críticos.** Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- _____. **Idea de uma Historia Universal desde um Ponto de Vista Cosmopolita.** Tradução de Eduardo García Belsunce. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007a.
- _____. **O Conflito das Faculdades.** Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, LTDA, 1993.
- _____. **O Conflito das Faculdades.** Tradução: Artur Morão. Coleção Textos Clássicos de Filosofia. Universidade da Beira Interior. Covilhã, 2008a. Disponível em: <www.lusosofia.net> acesso em: 27. Fev. 2014.
- _____. **Kant: The Metaphysics of Morals.** Translated and edited by Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 1991b.
- _____. **A Metafísica dos Costumes: contendo a doutrina do direito e a doutrina da virtude.** Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003a.
- _____. **A Metafísica dos Costumes.** Tradução Edson Bini. 1 ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010b. 240 p.
- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes;** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA, 2007b.
- _____. **Os Progressos da Metafísica.** Tradução de Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, Lda, 1995.
- _____. **The Metaphysical Elements of Ethics.** Translated by Thomas Kingsmill Abbott. Rockville: Arc Manor, 2008b.
- _____. **Kant Observations on the Beautiful Feeling and Sublime and Other Writings.** edited by Patrick Frierson e Paul Guyer. New York: Cambridge, 2011a.
- _____. **Prolegómenos a Toda Metafísica Futura que Queira Apresentar-se como Ciência.** Lisboa: Edições 70, 1988.

- _____. **Universal Natural History and Theory of the Heavens: Or an Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Entire Structure of the Universe Based on Newtonian Principles.** Translated by Ian Johnston. Arlington: Richer Resources, 2008c.
- _____. **Notas e Fragmentos.** Traduzido para o inglês por Curtis Bowman, Paul Guyer e Frederick Rauscher. Nova Iorque: Cambridge, 2005b.
- _____. **Religion and Theology Rational.** Translated by Allen Wood. New York: Cambridge, 1996a.
- _____. **O Fim de Todas as Coisas.** Tradução Artur Mourão. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_fim_de_todas_as_coisas.pdf Acesso em: 31/05/2015.
- _____. **Início Conjectural da História Humana** 1786. Traduzido do original alemão por Joel Thiago Klein. *Ethic@ Florianópolis* v. 8, n. 1 p. 157 - 168 Jun 2009.
- _____. **La Contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología.** Estudo preliminar de José Gomes Caffarena. Tradução de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Ed. Trotta, S. A, 1999.
- _____. **Lecciones sobre La Filosofía de La Religión.** Madrid: Ediciones Akal, S.A, 2000.
- _____. **Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion. Religion and Rational Theology.** The Cambridge Edition On The Works Of Immanuel Kant. Tradução e edição de Allen W. Wood e George Di Giovanni. Imprensa da Universidade Cambridge, 2001b.
- _____. **Opus Postumum: passagem do princípio metafísico da ciência da natureza à física.** Bologna: Zanichelle, 1963.
- _____. **Opus Postumum.** Traduzido para o inglês por Eckart Forster e Michael Rosen. Nova Iorque: Universidade Cambridge, 1998.
- _____. **Pedagogia.** Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2003b.
- _____. **Lectures on Philosophical Theology.** Translated by Allen W. Wood e Gertrude M. Clark. New York: Universidade Cornell, 1996b.
- _____. **Sobre El Fracasso de todo Ensaio Filosófico em La Teodicea.** Madrid: Ediciones Encuentro, S. A, 2011b.
- _____. **Textos Seletos.** Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópoles: Vozes, 1985.
- KLEIN, Joel Thiago. **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura** / Joel Thiago Klein (Organizador). Florianópolis: NEFIPO, 2012. (Nefiponline) 824 p.
- KLOTZ, H. C. **Teleologia e moralidade em Kant e Fichte.** *Studia Kantiana*, 9, 2009.
- KORNER, W. S. **Kant.** Versão espanhola de Ignacio Zapata Tellechea. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

- KRASSUSKI, Jair A. **Crítica da Religião e Sistema em Kant**: um modelo de reconstrução racional do cristianismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- LEBRUN, Gerard. Sobre Kant. São Paulo: Editora Iluminuras LTDA, 2001.
- LOOSE, Donald. **O Sublime e a teleologia: Kant - idealismo alemão – Fenomenologia**.
- MAGALHÃES, K. P.; MAROJA, A. **A Filosofia Prática de Kant: Deontologia e Teleologia**. Revista Científica da UFPA, nº 3, março, 2002.
- MORA, José F. Dicionário de Filosofia. Tradução António José Massano e Manuel Palmeirim. Lisboa: Dom Quixote, 1978.
- PERIN, A. **Kant e Darwin sobre a Noção de Teleologia em Biologia: da autonomia na consideração do organismo à autonomia na consideração das populações**. Fundamento, v. 1, nº 1, setembro-dezembro, 2010.
- _____. **O Problema da unidade da Razão em Kant: uma reconstrução sistemática a partir de três momentos do desenvolvimento do período crítico**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Do humanismo a Kant**. São Paulo: Paulinas, 1990.
- _____. **História da Filosofia: de Spinoza a Kant, v. 4** / Giovanni Reale. Dario Antiseri. - São Paulo: Paulus. 2005.
- ROHDEN, Valério. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.
- ROVIGHI, Sofia V. **História da filosofia moderna**. São Paulo: Loyola, 2002.
- THORPE, Lucas. **The Kant Dictionary**. New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- WANT, Chistopher. **Kant para principiantes**. Tradução de Antonio Bonanno. 1ª ed. 3ª reimp. Buenos Aires: Era Naciente SRL, 2004.
- WEFFORT, Francisco C. **Os Clássicos da Política: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx**. São Paulo: Ática, 2001.
- WOOD. Allen W. **Kant's Moral Religion**. New York: Cornell University Press, 2009. Disponível em: < <http://books.google.com.br/>>. Acesso em: 28. Fev. 2014.
- _____. **Religion and Rational Theology**. New York: Cambridge University Press, 2001.
- _____. **KANT: Introdução**. Porto Alegre: Artmed Editora, 2005.
- ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paulus, 1991.